SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Derecho Canónico

I: El Derecho del Pueblo de Dios

Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca



DERECHO CANÓNICO

I

El Derecho del Pueblo de Dios

COORDINACION

MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ y JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

AUTORES

TEODORO BAHÍLLO RUIZ • MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ • JOSÉ M.ª DÍAZ MORENO • ENRIQUE DE LEÓN REY • JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 2006

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (18-VII-2006)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2006
Depósito legal: M. 34.733-2006
ISBN-10: 84-7914-846-2 (Obra completa)
ISBN-13: 978-84-7914-846-1 (Obra completa)
ISBN-10: 84-7914-847-0 (Volumen I)
ISBN-13: 978-84-7914-847-8 (Volumen I)
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

Págs.

INTRODUCCIÓN

Hacía ya varios años que el grupo de profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca abrigábamos la idea de publicar un comentario completo al Código de Derecho Canónico que sirviera de manual para los estudiantes. Nuestro deseo se cruzó con la propuesta del entonces director de la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, Joaquín Luis Ortega, de elaborar un texto que pudiera incluirse en la colección de manuales de teología *Sapientia Fidei,* de tanto prestigio y difusión.

La idea fue muy bien acogida desde el principio, pero los cambios importantes que se sucedieron en la configuración de los estudios de Derecho canónico, motivados por la promulgación del Decreto *Novo Codice* en el año 2002, obligaron a retrasar el proyecto. Implantados plenamente los nuevos planes de estudio, se inició el trabajo conjunto de la elaboración del manual, que, por su magnitud, fue concebido desde el inicio en dos volúmenes: el primero, dedicado a los aspectos generales del Derecho y fundamentalmente al derecho del Pueblo de Dios; el segundo, destinado a describir la legislación sobre la misión de la Iglesia en sus diferentes ámbitos: el oficio de enseñar, el oficio de santificar, el derecho patrimonial, penal y procesal y las relaciones entre la Iglesia y los Estados.

Juan Pablo II afirma en la constitución *Sacrae disciplinae leges* —con la que fue promulgado el Código en 1983— que «el Código es un instrumento que corresponde de lleno a la naturaleza de la Iglesia, especialmente como la presenta el magisterio del Concilio Vaticano II en general, y de modo particular su doctrina eclesiológica. Más aún: en cierto sentido, este nuevo Código podría entenderse como un gran esfuerzo por traducir a leguaje canónico esta doctrina misma, es decir, la eclesiología conciliar. Aun cuando sea imposible traducir perfectamente a lenguaje canónico la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo el Código debe encontrar siempre su punto principal de referencia en esa imagen cuyas líneas debe reflejar en sí según su naturaleza dentro de lo posible» (n.11).

La sistemática actual del Código supone un giro notable en la concepción tradicional del Derecho canónico —heredada en gran medida del Derecho romano y cuyo reflejo encontramos en el Código de 1917—, un esfuerzo importante por desprenderse de una concepción de la Iglesia excesivamente piramidal donde lo importante era establecer una ordenación de cargos y oficios, para poner ahora

de manifiesto el principio remarcado por el Concilio de la igualdad esencial de todos los bautizados y de su distinción en cuanto a la vocación, función o ministerio encomendado.

A pesar de todo, como en toda obra humana, existen elementos que necesitan ser perfeccionados: el Código es una derivación necesaria del Concilio, pero no la única, ni la principal. Precisamente este análisis de la relación Concilio-Código nos debería llevar a colocar la normativa canónica en su justo puesto para no pecar ni por exceso, ni por defecto. Al Código le corresponde dar normas para que los fieles, en su vida como cristianos, participen de los bienes que procura la Iglesia y puedan alcanzar la salvación, y para ello debe definir y defender los derechos y deberes de cada uno respecto a los demás y respecto a la sociedad eclesial. Y en esta búsqueda la investigación canónica no es nunca un proyecto definitivamente cerrado. Ésa ha sido nuestra intención desde el principio y así lo hemos querido reflejar en la presentación de este primer volumen.

La importancia de este comentario creemos que estriba en las bases que lo sostienen y que están en el trasfondo de la nueva codificación: la comprensión del misterio de la Iglesia desde las categorías de Comunión, Misión, Pueblo de Dios, Palabra y Sacramento como elementos integrantes y esenciales de la misma, sin los cuales se quebraría la concepción misma del Derecho canónico (OT 16).

Para situar adecuadamente el derecho del Pueblo de Dios nos ha parecido del todo oportuno tratar dos temas de carácter introductorio. El primero es una referencia a la historia del derecho de la Iglesia: el Derecho canónico, como todo ordenamiento jurídico, es un derecho histórico, en cuyo interior conviven elementos contingentes —derecho humano— junto a otros llamados a perdurar —derecho divino—. Para comprender dónde estamos es preciso conocer de dónde venimos y así cobra sentido que se estudie la historia de las fuentes del Derecho canónico, desde el primer milenio cristiano hasta el Código de Derecho canónico de 1917, y la historia de las instituciones, donde se pone de manifiesto el nacimiento, el desarrollo y los cambios producidos en las diferentes instituciones canónicas.

El otro tema de carácter introductorio está referido a las Normas generales del Derecho. En este caso se ha dividido en dos partes: el primer capítulo está dedicado a las fuentes del Derecho canónico y el segundo versa sobre la persona y su actividad jurídica en la Iglesia.

Aun siendo conscientes de las limitaciones que conlleva elaborar un comentario en el que intervienen varios autores, por la dificultad añadida de mantener una armonía y unidad exigibles, deseamos que este volumen sea una referencia no sólo para los estudiantes de facultades, institutos de ciencias religiosas o seminarios, sino para to-

dos aquellos que necesitan una aproximación sintética y rigurosa al Derecho de la Iglesia, o para quienes en el ejercicio de la misión de apacentar al Pueblo de Dios precisan una primera orientación en diversos temas de relevancia para la vida de la Iglesia.

MYRIAM CORTÉS DIÉGUEZ - JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO
Coordinadores de la obra

BIBLIOGRAFÍA

Obras generales

AA.VV., *Codice di Diritto canonico commentato* (Milán 2004).
BENLLOCH POVEDA, A. (dir.), *Código de Derecho canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (Valencia 2003).
BUENO, S., *Tratado General de Derecho Canónico* (Barcelona 2004).
CORECCO, E. - GEROSA, L., *Il diritto della Chiesa* (Roma 1995).
CORIDEN, J. A., *An Introduction to Canon Law* (Washington DC 1991).
CORRAL, C. - URTEAGA, J. M., *Diccionario de Derecho Canónico* (Madrid 2000).
DÍAZ MORENO, J. M., *Derecho Canónico* (Madrid 2000).
GHIRLANDA, G., *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión* (Madrid 1990).
GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il Diritto nel mistero della Chiesa,* 3 vols. (Roma 1995-2002).
— *Corso istituzionale di Diritto Canonico* (Milán 2005).
INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, *Manual de Derecho Canónico* (Pamplona 1991).
— *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico,* 8 vol. (Pamplona 2002).
— *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada* (Pamplona 2003).
MIRAS, J. - BAURA, E., *El Derecho de la Iglesia* (Pamplona 2000).
PINTO, P. V. (dir.), *Commento al Codice di Diritto Canonico* (Ciudad del Vaticano 2001).
PIÑERO, J. M.ª, *La ley de la Iglesia,* 2 vols. (Madrid 1993).
PROFESORES DE SALAMANCA, *Código de Derecho Canónico, edición bilingüe comentada* (Madrid 2005).

Comentarios a este volumen

AA.VV., *I laici nel diritto della Chiesa* (Ciudad del Vaticano 1987).
— *Direttorio canonico per gli istituti di vita consacrata religiosa, gli istituti secolari e le società di vita apostolica* (Milán 1988).
ANDRÉS, D. J., *Las formas de vida consagrada. Comentario teológico-jurídico al Código* (Madrid 2005).
ASTIGUETA, D. G., *La noción de laico desde el Concilio al CIC 83* (Roma 1999).
AZNAR, F. - SAN JOSÉ, J. (eds.), *La Curia diocesana: la función administrativa* (Salamanca 2001).
BEYER, J., *Il diritto della vita consacrata* (Milán 1989).
BORRAS, A., *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali* (Bolonia 1997).

CALVO, R - KLINGER, N (eds), *Clergy procedural handbook* (Washington DC 1992)
CARDIA, C , *Il governo della Chiesa* (Bolonia 1984)
COCCOPALMERIO, F , *La parrocchia Tra concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico* (Milán 2000)
DE PAOLIS, V , *La vita consacrata della Chiesa* (Bolonia 1992)
DEL RE, N , *La Curia Romana Lineamenti storico-iuridici* (Libreria Editrice Vaticana 1998)
ERDO, P , *Storia della scienza del diritto canonico Una introduzione* (Roma 1999)
FELDKAMP, M F , *La Diplomacia Pontificia* (Madrid 2004)
FERNANDEZ, J J , *La vida religiosa Exposición teológico-canónica* (Salamanca 1998)
GARCIA Y GARCIA, A , *Historia del Derecho canónico* I *El primer milenio* (Salamanca 1967)
GARCIA MARTIN, J , *Le norme generali del «Codex Iuris Canonici»* (Roma 1995)
GAUDEMET, J , *Storia del diritto canonico Ecclesia et civitas* (Cinisello Balsamo 1998)
GHIRLANDA, G , *La costituzione gerarchica della Chiesa Sezione II Le Chiese particolari e i loro raggrupamenti* (Roma 1994)
LABANDEIRA, E , *Tratado de derecho administrativo canónico* (Pamplona 1993)
LO CASTRO, G , *Las prelaturas personales Perfiles Jurídicos* (Pamplona 1991)
MALLETT, J K (ed), *The ministry of governance* (Washington DC 1986)
MARTINFZ SISTACH, L , *Las asociaciones de fieles* (Barcelona 2002)
MANZANARES, J , *El Romano Pontífice y la Colegialidad de los Obispos* (Salamanca 1999)
MANZANARES, J - MOSTAZA, A - SANTOS, J L , *Nuevo derecho parroquial* (Madrid 2004)
MIRAS, J - CANOSA, J - BAURA, E , *Compendio de derecho administrativo canónico* (Pamplona 2001)
RINCON-PEREZ, T , *La vida consagrada en la Iglesia latina Estatuto teológico-canónico* (Pamplona 2001)
SAN JOSE PRISCO, J , *La dimensión humana de la formación sacerdotal aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas* (Salamanca 2002)
— (ed), *La Curia diocesana la función consultiva* (Salamanca 2002)
TOMKO, J (ed), *Il Sinodo dei vescovi Natura, metodo, prospettive* (Ciudad del Vaticano 1985)
URRUTIA, F J , *Les normes générales* (Paris 1994)
VIANA, A (ed), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia* (Pamplona 1999)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA	CONCILIO VATICANO II, decreto *Apostolicam actuositatem* (1965)
AAS	*Acta Apostolicae Sedis* (Roma 1909ss)
AG	CONCILIO VATICANO II, decreto *Ad gentes* (1965)
ApS	CONGREGACION PARA LOS OBISPOS, directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Successores* (2004)
AS	*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (1970)
BOCEE	*Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española*
c / cc	canon / cánones
CCOE	*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*
CEC	*Catechismus Ecclesiae Catholicae* (1992)
CEE	*Conferencia Episcopal Española*
ChD	CONCILIO VATICANO II, decreto *Christus Dominus* (1965)
ChL	JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988)
CIC 17	*Codex Iuris Canonici* (1917)
CIC	*Código de Derecho Canónico*
CpR	*Commentarium pro Religiosis*
DDH	*Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948)
DH	CONCILIO VATICANO II, declaración *Dignitatis humanae* (1965)
ESa	PABLO VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (1966)
EV	JUAN PABLO II, carta encíclica *Evangelium vitae* (1995)
GE	CONCILIO VATICANO II, declaración *Gravissimum educationis* (1965)
GS	CONCILIO VATICANO II, constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965)
LFE	*Lex Fundamentalis Ecclesiae*
LG	CONCILIO VATICANO II, constitución dogmática *Lumen gentium* (1964)
OE	CONCILIO VATICANO II, decreto *Orientalium Ecclesiarum* (1964)
OS	*Ordo Synodi Episcoporum*
OT	CONCILIO VATICANO II, decreto *Optatam totius* (1965)
PB	JUAN PABLO II, constitución apostólica *Pastor Bonus* (1988)
PC	CONCILIO VATICANO II, decreto *Perfectae caritatis* (1965)
PDV	JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992)

PI	CONGREGACIÓN PARA LA VIDA CONSAGRADA, *Potissimum institutioni*. Orientaciones sobre la formación en los institutos religiosos (1990).
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus completus. Series Latina* (París 1844-1864).
PO	CONCILIO VATICANO II, decreto *Presbyterorum ordinis* (1965).
REDC	*Revista Española de Derecho Canónico.*
RFIS	CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (1970).
SC	CONCILIO VATICANO II, constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963).
SCoe	PABLO VI, carta encíclica *Sacerdotalis coelibatus* (1967).
SOE	PABLO VI, motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (1969)
UDG	JUAN PABLO II, constitución apostólica *Universi dominici gregis* (1996).
UR	CONCILIO VATICANO II, decreto *Unitatis redintegratio* (1964).
VC	JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Vita consecrata* (1996).

AUTORES

Teodoro Bahíllo Ruiz (Revenga de Campos, Palencia, 1962), sacerdote claretiano, profesor colaborador de Sacramentos y Ministros sagrados en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas y profesor invitado de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde imparte la materia de Vida Consagrada.

Myriam M. Cortés Diéguez (Orense 1964), profesora titular de Normas Generales del Derecho, Derecho civil español, Derecho eclesiástico del Estado y Derecho Público en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

José María Díaz Moreno (Villafranca de los Barros, Badajoz, 1926), sacerdote jesuita, profesor emérito de la Universidad Pontificia Comillas (ICADE y Facultad de Derecho Canónico) y profesor invitado de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde imparte el curso especial sobre Fieles cristianos y laicos.

Enrique de León Rey *(Madrid 1956), sacerdote diocesano de Asturias,* profesor ordinario de Historia del Derecho, Metodología jurídica, Derecho de las Iglesias orientales y Derecho Romano en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

José San José Prisco (Valladolid 1966), sacerdote operario diocesano, profesor titular del Derecho del Pueblo de Dios, de la Función docente y de la Función santificadora de la Iglesia en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca.

DERECHO CANÓNICO

I

CAPITULO I

HISTORIA DEL DERECHO DE LA IGLESIA

Por ENRIQUL DE LEON REY

BIBLIOGRAFÍA

ERDO, P , *Introductıo ın hıstorıam scıentıae canonıcae Praenotanda ad Codıcem* (Roma 1990), ID , *Storıa della scıenza del dırıtto canonıco Una ıntroduzıone* (Roma 1999), FFRMF, B E , *Introduzıone alla storıa del dırıtto canonıco,* I *Il dırıtto antıco fino al Decretum dı Grazıano* (Roma 1998), GARCIA Y GARCIA, A , *Hıstorıa del Derecho canónıco,* I *El prımer mılenıo* (Salamanca 1967), GAUDEMET, J , *Storıa del dırıtto canonıco Ecclesıa et cıvıtas* (Cınısello Balsamo 1998), JASPFR, D - FUHRMANN, H , *Papal letters ın the early Mıddle Ages* (Washıngton [DC] 2001), KFRY, L , *Canonıcal collectıons of the early Mıddle Ages, ca 400-1140 a bıblıographıcal guıde to the manuscrıpts and lıterature* (Washıngton [DC] 1999), KURTSCHEID, B , *Hıstorıa Iurıs Canonıcı Hıstorıa ınstıtutorum* (Roma 1951), LE BRAS, G , *Hıstoıre du Droıt et des Instıtutıons de l'Églıse en Occıdent,* VII *L'âge classıque (1140-1378)* (Parıs 1965), STICKLER, A M , *Hıstorıa Iurıs Canonıcı Latını Instıtutıones academıcae,* I *Hıstorıa Fontıum* (Turın 1950)

I HISTORICIDAD DEL DERECHO CANONICO

El Derecho canónıco, como todo ordenamıento jurídıco, es un Derecho hıstórıco, en cuyo ınterıor convıven elementos contıngentes *(ıus humanum* / derecho humano) junto a otros llamados a perdurar *(ıus dıvınum* / derecho dıvıno) Estos últımos tıenen un peso ımportante, pues la Iglesıa es una ınstıtucıón de orıgen dıvıno, y el fin del ordenamıento canónıco no es el bıen común de la socıedad, como ocurre con el derecho humano, sıno la salvacıón de las almas Por tanto, no es posıble «sacrıficar» el bıen partıcular de un ındıvıduo —su salvacıón— en beneficıo del bıen común de la socıedad eclesıástıca, porque, en todo caso y sın excepcıón, ambos, bıen partıcular y bıen comun, se ıdentıfican Sólo a partır de este hecho es posıble entender la especıficıdad del ordenamıento canónıco, su hıstorıa y su método, así como sus ınstıtucıones más característıcas. el prıvılegıo, la dıspensa o también la epıqueya y la equıdad canónıca

La Hıstorıa es una dıscıplına joven que sólo empıeza a consıderarse como cıencıa, con objeto y método propıos, a partır del Renacımıento Hasta ese momento los hıstorıadores se lımıtaban a reco-

ger y ordenar las fuentes disponibles para componer sus *chronicae,* sin ningún criterio metodológico o formal. Los *cronistas* y *narradores* de la Edad Media no eran verdaderos historiadores, esto es, estudiosos de la historia. Sus *historias, anales* y *crónicas,* en algunos casos monumentales, tenían un objetivo moral: la historia es la preparación para la vida, enseña qué debe ser admirado, qué modelos conviene imitar. Entre los *proto-historiadores* medievales conviene recordar a Gregorio de Tours *(Historia Francorum),* a Pablo Diácono *(Historia Longobardorum),* a Eginardo *(Vita Karoli Magni)* y a Beda el Venerable *(Historia Ecclesiastica).* El interés por la historia del humanismo renacentista también contagió a la ciencia canónica y tiene su máximo exponente en Antonio Agustín (1517-1586), arzobispo de Tarragona —el *padre* de la Historia del Derecho canónico—, y en la obra de los *Correctores romani,* que compusieron la *Editio Romana* del *Corpus Iuris Canonici,* promulgada por el papa Gregorio XIII en los años 1580-1582.

Según una división tradicional, la Historia del Derecho canónico se organiza en tres partes. La *Historia de las fuentes* estudia las leyes y colecciones canónicas del primer milenio cristiano, el *Decreto de Graciano* (c.1140), las *colecciones de decretales,* el *Corpus Iuris Canonici* y las fuentes posteriores del Derecho de la Iglesia hasta el Código de Derecho canónico de 1917. La *Historia de la ciencia canónica* considera la vida, obras, actividad científica, progresos, descubrimientos y comentarios de los canonistas, así como las escuelas de Derecho canónico. Y la *Historia de las instituciones* se ocupa del nacimiento, desarrollo y cambios producidos en las diferentes instituciones canónicas. Esta última es la más interesante para los canonistas. Pero reconstruir con garantías el proceso de formación de cada institución exige el estudio previo de las fuentes: de las *fuentes materiales,* o fuentes de producción: personas y órganos de los que emana el Derecho canónico; y de las *fuentes formales,* o fuentes de conocimiento: documentos, libros y cualquier otro medio que da a conocer las normas, el derecho. A su vez, la historia de las fuentes reclama la *Historia de la ciencia,* que da a conocer el porqué de las normas, el contexto histórico en el que fueron promulgadas, cómo fueron interpretadas y, en general, todo aquello que ayuda a conocer su alcance y sentido verdaderos. Para conseguir esos objetivos, los historiadores del Derecho canónico recurren a otras ciencias «auxiliares»: la *Historia de la Iglesia,* la *crítica textual* —para recomponer la literalidad de un texto con la mayor aproximación posible al original perdido— y la *Paleografía* —que estudia la historia de la escritura, del documento, su fecha y lugar geográfico de composición—. Solamente al final de un proceso laborioso es posible escribir la *Historia de las instituciones,* cosa que ya se ha hecho para

algunas de ellas, de modo general o por referencia a épocas determinadas.

II. CLASES DE FUENTES

Para facilitar su estudio y comprensión, las fuentes se pueden clasificar en función de los criterios que a continuación se enuncian:

Por razón del legislador: a) *fuentes de derecho divino,* que tienen a Dios por autor; y b) *fuentes de derecho humano:* de un lado, las *fuentes de derecho eclesiástico,* como los cánones y las decretales; y, de otro, las *fuentes de derecho secular,* esto es, leyes civiles de contenido eclesiástico: textos de Derecho romano, nomocánones y capitulares de los reyes francos.

Por razón del ámbito de aplicación: a) *fuentes de derecho territorial,* que a su vez son de *derecho universal* (válidas en toda la Iglesia) y de *derecho particular* (válidas en una región o circunscripción eclesiástica); y b) *fuentes de derecho personal,* porque afectan a un determinado grupo de personas; algunas son *derecho general* (se refieren a todas las personas de ese grupo), mientras que otras constituyen un *derecho especial* (sólo se refieren a alguna de las personas dentro de ese grupo).

Por razón del método de composición, los instrumentos que transmiten el Derecho canónico son: a) *colecciones cronológicas,* que copian los documentos completos y los ordenan según el momento de su promulgación; y b) *colecciones sistemáticas,* recopilaciones de fragmentos ordenados por materias.

Por razón de la autoridad legal, las fuentes son: a) *privadas,* cuando no han sido aprobadas por ninguna autoridad, aunque hayan tenido una gran relevancia en la *Historia del Derecho canónico* (es el caso del *Decreto de Graciano);* y b) *públicas,* aprobadas oficialmente por la autoridad competente.

III. LA IGLESIA Y SU DESARROLLO HISTÓRICO

Durante los tres primeros siglos, la Iglesia despliega su actividad dentro de las fronteras del Imperio romano (Palestina, su lugar de nacimiento, Asia Menor, Grecia, Siria e Italia; probablemente también algunas zonas de España y Egipto), inserta en las distintas civilizaciones que cohabitaban a ambos lados del Mediterráneo: hebrea, helena, romana y oriental. Excepción hecha de la primera, no recibe apenas influencia de las demás, sin duda por la hostilidad inicial del

Imperio hacia los cristianos, que se concretó en las persecuciones promovidas por algunos emperadores hasta comienzos del siglo IV.

En este contexto, la Iglesia elabora paulatinamente una disciplina propia a partir de la Sagrada Escritura, la Tradición y de sus usos y experiencias, que poco a poco cristalizan en costumbres. De la Biblia se utiliza tanto el Antiguo (en especial sus preceptos morales) como el Nuevo Testamento (vida y predicación de Nuestro Señor Jesucristo y sus sucesores los Apóstoles, de las que se extraen los principios básicos de la Iglesia, así como todo un conjunto de normas de derecho divino, divino-apostólico y *mere apostolici).* La Tradición es «el conjunto de verdades reveladas que los Apóstoles recogieron de los mismos labios de Cristo o recibieron del Espíritu Santo [...] y que han llegado hasta nosotros transmitidas y conservadas por continua sucesión en la Iglesia católica» (P. Gasparri).

El aumento de la población facilita la constitución de comunidades estables con sus propios ministros y un pequeño patrimonio. En poco tiempo se consolida el gobierno monárquico del obispo (una iglesia / un obispo). Los cristianos se establecen primero en las capitales más importantes, de donde pasan a otras ciudades menores. El proceso de expansión condicionará la organización territorial de la Iglesia, que, en líneas generales, sigue las circunscripciones civiles. Las normas por las que se rigen las comunidades cristianas primitivas son los textos de las colecciones pseudoapostólicas *(Didaché, Didascalia, Traditio Apostolica* de San Hipólito, y las *Constitutiones Apostolicae),* los cánones de los primeros concilios particulares (a partir del siglo II) y los decretos de los obispos. Estos documentos dan a conocer los primeros pasos de estas comunidades que, sin dejar de ser humanas, son signo de su incorporación al mismo Cristo, en las que se conjugan los principios de *primacía* (del obispo de Roma) y *colegialidad* (entre los obispos), garantizando la unidad (A. Prieto).

El Derecho canónico de los tres primeros siglos es un Derecho *sencillo,* con pocas normas, pero autónomo y *original,* por su recelo hacia el Derecho romano. Es también un Derecho marcadamente *espiritual,* porque la organización de la Iglesia primitiva no exigía otra regulación jurídica que la imprescindible para integrar los preceptos divinos contenidos en la Sagrada Escritura, o transmitidos por la Tradición (P. A. D'Avack).

A medida que el cristianismo se extiende al norte y al sur del Mediterráneo —Italia, Germania, Galia, Hispania, Britannia, Hibernia, el norte de África, Egipto, Palestina, Siria, Asia y Grecia—, el número de las comunidades crece y surgen las primeras controversias doctrinales y disciplinares. Ambos factores reclaman un Derecho

más elaborado y con mayor número de disposiciones normativas; pero la costumbre continúa desempeñando un papel central.

IV. EL IMPERIO CRISTIANO Y EL INFLUJO DEL DERECHO ROMANO

Los historiadores suelen hablar de la «época tardo-antigua» para referirse a los casi tres siglos que van desde el edicto de Milán del emperador Constantino (313) hasta Mahoma (610). Tres grandes procesos caracterizan esta época: ante todo, el cristianismo se impone al paganismo y lo sustituye como sustrato cultural, aún antes de la caída del Imperio romano en Occidente (476); en segundo lugar, los pueblos germanos arrasan la parte occidental del Imperio, imponiendo una nueva organización social más rudimentaria; por último, árabes y otros pueblos convertidos al islam arrebatan al Imperio de Oriente buena parte de los territorios de Asia y del norte de África. La culminación de estos tres grandes procesos da lugar a lo que los estudiosos denominan la Edad Media.

A partir del año 313 la Iglesia recupera la libertad, por lo que su expansión se acelera. Una primera serie de emperadores romano-cristianos devolvió al Imperio parte de su esplendor. Pero las condiciones de vida eran cada vez más difíciles, porque la presión de los pueblos bárbaros amenazaba constantemente la seguridad interior. Para frenar sus constantes incursiones era necesario invertir enormes cantidades de dinero y también disponer de recursos materiales y humanos.

La llegada de nuevas tribus procedentes del Este de Europa y de Asia aumentó la presión de los bárbaros. La estructura política y administrativa del Imperio occidental no resistió y los nuevos pueblos se asentaron poco a poco en los territorios de la *pars occidentis*. El proceso de nacimiento y constitución de las nuevas naciones que configurarán la estructura política de Europa en los siglos venideros comenzó en el mes agosto del año 476.

En un principio, la vida en Occidente perdió profundidad y amplitud de horizontes, limitándose prácticamente a la lucha por la supervivencia. Todavía están lejos las grandes realizaciones artísticas y culturales que iluminarán con su esplendor el panorama europeo pocos siglos después. Las nuevas formaciones políticas, incluida la más precoz, la de los francos, no son capaces de asegurar a sus súbditos una adecuada protección. En esta situación, la Iglesia asumió, especialmente en los siglos VI y VII, algunas funciones que en condiciones normales hubieran correspondido a la organización estatal, entonces prácticamente inoperante. Y así se inició una larga, pacien-

te y fructífera labor de creación en el ámbito social y político que culmina con la primera síntesis original del Medioevo, esto es, el renacimiento del Imperio romano en Occidente en la persona de Carlomagno (800), rey de los francos, proceso este que tuvo un marcado carácter cristiano.

Es en este período cuando comienza la influencia del Derecho romano. Desde el año 313, la Iglesia puede desarrollar libremente su culto y concluir actos jurídicos conforme a las normas civiles. La constitución *Cunctos populos* del emperador Teodosio, de 28 de febrero del año 380, ordena a todos los habitantes profesar el cristianismo y la Iglesia se convierte en la religión oficial del Imperio. La antigua hostilidad del Imperio se transforma en protección, y abandonando la Iglesia sus antiguos recelos frente al Imperio, aprovecha la refinada técnica del Derecho romano y su organización administrativa (diócesis, parroquia). La formación del Derecho canónico está marcada por el influjo del Derecho romano, que fue especialmente intenso en los siglos IV y V. El Derecho canónico asumió los principios e instituciones del Derecho romano, siempre que no contradijeran los principios fundamentales del cristianismo. A la *romanización* del Derecho canónico contribuyó, sin duda, la formación jurídica que una buena parte de los Padres de la Iglesia (San Agustín, San Isidoro de Sevilla) y otros escritores eclesiásticos habían recibido a través del estudio de la retórica (P. Erdö).

Por otro lado se celebran los primeros concilios ecuménicos —Nicea (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451)—, lugar privilegiado de clarificaciones dogmáticas y fuentes primarias de legislación para toda la Iglesia. En ellos se promulgan normas disciplinares y jurídicas sobre numerosos aspectos de la vida cristiana y la organización eclesiástica. Así, los concilios ecuménicos se convirtieron en verdaderos órganos del gobierno central de la Iglesia, con competencias en materia de fe, costumbres y disciplina. Desde finales del siglo II consta también la celebración de concilios particulares, algunos de los cuales alcanzaron una difusión casi universal.

La protección que el Imperio dispensó a la religión cristiana originó un problema nuevo, el *cesaropapismo:* intervención de la autoridad civil en las cuestiones internas de la Iglesia. El emperador Constantino se autoproclamó *episcopus externus,* con lo que daba a entender que su poder sobre la Iglesia se limitaba a la organización temporal, excluyendo toda interferencia en el magisterio espiritual, que sólo correspondía a los obispos. Pero sus sucesores intervinieron en la vida de la Iglesia convocando concilios y tomando partido en las cuestiones doctrinales, a veces para proteger a las autoridades eclesiásticas legítimamente constituidas, en otras ocasiones manifes-

tándose a favor de las herejías. Las intervenciones *in spiritualibus* continuaron con los reyes de los pueblos bárbaros, comprometiendo progresivamente la libertad de la Iglesia *(libertas ecclesiae).*

V. EL RENACIMIENTO GELASIANO

El período comprendido entre los pontificados de Gelasio I (492-496) y Hormisdas (514-523) se conoce como *renacimiento gelasiano,* porque en esos años tiene lugar una intensa actividad compilatoria, cuyo resultado son algunas colecciones canónicas genuinas y universales, de gran calidad jurídica, que contaban con el respaldo, directo o indirecto, de la autoridad eclesiástica. Las circunstancias que permitieron la síntesis del Derecho canónico elaborado en los siglos precedentes son: la publicación, el año 438, del *Codex Theodosianus,* que facilitó el conocimiento del Derecho romano; la intensa actividad legislativa desarrollada por los papas, en especial mediante un buen número de epístolas decretales; el magisterio moral de San Agustín (354-430) y sus repercusiones jurídicas —especialmente por lo que se refiere a la teoría de la sacramentalidad y al matrimonio—; y, por último, los cánones de los cuatro primeros concilios ecuménicos. Las primeras colecciones canónicas se caracterizaban por su autenticidad, excepto la colección *Dionisiana,* que todavía incorpora los *50 cánones de los Apóstoles;* por dar preeminencia a la norma escrita —cánones de concilios y decretales— sobre la costumbre; por su universalidad, pues transmiten textos de Oriente, de África y de Roma; y por su romanidad, porque las decretales de los papas ocupan una posición prioritaria.

Entre todas estas colecciones canónicas, dos destacan especialmente: la *Colección* (de cánones) *Dionisiana* y la *Colección de Decretales Dionisiana.* Ambas fueron compuestas por Dionisio el Exiguo, un monje que trabajó en Roma poco después de la muerte del papa Gelasio, a finales del año 496. Dionisio tradujo del griego al latín los cánones de los concilios ecuménicos y otros concilios particulares celebrados en Oriente, facilitando así su conocimiento en Occidente. Por lo que se refiere a la *Colección de Decretales,* al menos desde mediados del siglo IV, los papas se dirigían a los obispos, individualmente o a un grupo de ellos, a través de cartas que resolvían los problemas planteados por el (los) destinatario(s) de las *epistolae,* pero que posteriormente se divulgaron para ser utilizadas en supuestos futuros similares; en todo caso, la Sede Apostólica conservaba copias de los originales. Pronto se sintió la necesidad de reunir esos documentos en colecciones que facilitaran su conocimiento y difusión. Entre todas ellas destaca, sin duda, la Colección *Dionisiana,* compuesta por el mismo

Dionisio hacia el final del pontificado del papa Símaco (498-514) y que recoge decretales desde el papa Siricio (384-399) hasta el papa Anastasio (496-498) Probablemente Dionisio tenía la intención de confeccionar un *Corpus* del Derecho canónico universal, que resultaría de la unión de las dos colecciones, de hecho se difundieron juntas y eran conocidas como el *Codex canonum,* o bien el *Corpus canonum* Aunque los cánones y las decretales se transcriben en orden cronológico, eran las colecciones mas perfectas desde el punto de vista del contenido, porque omitieron los textos de carácter dogmático, histórico o apologético Este hecho facilitó su difusión

VI LOS TIEMPOS BARBAROS Y LAS COLECCIONES DE LA DIVERSIDAD NACIONAL

Tras el renacimiento gelasiano —cuyas señas de identidad son el universalismo y la tendencia a la unificación del Derecho— comienza un nuevo período de disgregacion y particularismo jurídico, consecuencia necesaria de la influencia progresiva de los pueblos bárbaros El derecho de los pueblos bárbaros está en el origen de no pocas instituciones canónicas, algunas de las cuales han tenido una larga vigencia en la Iglesia (C Fantappiè)

Las invasiones germanicas provocaron el declive de las ciudades y también la extensión del cristianismo a las zonas rurales Las parroquias disfrutan de mayor autonomía respecto de los obispos Para garantizar la comunión y el control efectivo se instituyen la *visita pastoral* y los *sínodos diocesanos* El vínculo de unión entre la Iglesia y la sociedad, principalmente agrícola, se manifiesta en cuatro instituciones canónicas: el *beneficio eclesiástico,* dotación patrimonial asignada establemente para asegurar el ejercicio de una función espiritual con la remuneración procedente de las rentas anuales, la *inmunidad,* prohibición de ejercitar actos de fuerza sobre personas y bienes eclesiásticos, la *iglesia propia,* o derechos del fundador de una iglesia sobre el inmueble y la persona encargada de la cura pastoral (nombramiento), y los *diezmos,* entrega a la Iglesia de una décima parte de los productos del trabajo

Las colecciones canónicas de este período reflejan un Derecho particularista y con carácter propio Para combatir la «incomunicación» entre las iglesias de Occidente, se hace valer el *ius antiquum* como fuerza unitiva y elemento integrador Junto a las colecciones que contienen y difunden el derecho particular sigue usándose y difundiéndose la *Colección Dionisiana* En este período se elaboró la *Collectio Hispana,* una compilación de contenido universal, que refleja la situación peculiar de la Península Ibérica Desde la conver-

sión de los visigodos arrianos al catolicismo, la actividad jurídico-canónica en la Hispania romana es estable y fecunda La estrecha colaboración entre la autoridad civil y la autoridad eclesiástica, así como la amplia legislación conciliar que los reyes sancionaban, favorecieron el funcionamiento de la jerarquía y facilitaron la producción de normas válidas en todo el territorio peninsular A esto hay que añadir la estrecha vinculación con Roma, que se concreta en la recepción de decretales de los Romanos Pontífices y las decisiones conciliares de Oriente, África y Galia Todos estos materiales llegaron a la *Collectio Hispana,* una colección de la que se conservan dos versiones diferentes, una *cronologica* y otra *sistemática*

La *Hispana cronológica* también se conoce como *Isidoriana,* porque desde el siglo IX se pensaba que su autor fue San Isidoro de Sevilla († 636) La colección se divide en dos partes. En la primera, después del prefacio y del índice, se transcriben normas sinodales de los concilios orientales hasta Calcedonia, 8 concilios africanos, 10 de la Galia y 14 de Hispania, entre los que se encuentra el de Elvira († 305). En la segunda parte hay 104 decretales, desde el papa San Dámaso (366-384) hasta Gregorio Magno († 604) La extensión de la colección y su carácter cronológico dificultaron su utilización, por lo que se confeccionó un índice o *tabulae,* que ordenaba toda la materia por rúbricas La *Hispana sistemática* es el resultado de transcribir los textos de la colección cronológica siguiendo el orden de las tablas No se conoce el autor de la colección, ni tampoco el tiempo ni el lugar de su composición, aunque siempre se señala la Península Ibérica, a finales del siglo VII El prestigio y la difusión de la *Hispana* fueron tales que el papa Alejandro III (1159-1181) la denominó el *Corpus Canonum authenticum Ecclesiae Hispanae*

La historia de las colecciones canónicas de este período presenta otras dos peculiaridades En Oriente aparecen los *Nomocánones,* colecciones de leyes civiles *(nomoi)* sobre materias eclesiásticas y de cánones de concilios *(kanon)* El más prestigioso e influyente fue el *Nomocanon (Collectio) XIV Titulorum* del año 629, corregido y mejorado por Balsamón, disfruto de gran autoridad durante el siglo XII Por otra parte, en las iglesias insulares (Irlanda y Gran Bretaña) se compusieron los *Libros Penitenciales,* que consistían en una lista o catálogo más o menos amplio y completo de pecados con la penitencia concreta que se debía cumplir en cada caso. Eran una especie de manuales o guías para la administración del sacramento de la penitencia; aunque su contenido es esencialmente moral, también incorporan normas disciplinares y se utilizaron para organizar la vida de las iglesias celtas, evangelizadas por monjes La colección de este tipo más importante es, sin duda, la *Collectio Hibernensis,* compuesta en Irlanda alrededor del año 700

En la época alto-medieval los francos jugaron un papel social, político, cultural y religioso relevante. Apenas se tienen noticias de los orígenes del rey Meroveo, con el que comienza la dinastía merovingia. Su nieto, Clodoveo, cambió la política de fidelidad a Roma, conquistó toda la Galia y sometió a los francos ripuarios; todas las tribus francas reconocieron la autoridad de los francos salios. Al final de su reinado se compuso la *Ley Sálica,* codificación escrita de las leyes francas. He aquí un resumen de los hechos que determinaron los destinos de Europa y, en cierto sentido, los de la Iglesia y su Derecho.

Hasta el año 486 Clodoveo mantuvo la paz en su reino. Después de la muerte de Eurico, rey de los visigodos, inició la guerra contra este pueblo, con el objeto de conquistar toda la Galia. El año 507 los visigodos son derrotados en la batalla de Vouillé, cerca de Poitiers. Clodoveo desarrolló una política benévola hacia los habitantes galo-romanos de los países conquistados: permitió su permanencia en el reino, respetando su lengua, el latín, y su religión, el cristianismo. El año 493 Clodoveo se casó con la princesa burgunda y católica Clotilde, y se bautizó hacia finales del siglo V (Navidad entre 496-499). El acontecimiento significó la alianza del rey con el obispo de la Galia y la fusión entre francos y galo-romanos. La Iglesia de Francia se convierte en la «hija predilecta» de la Iglesia de Roma. Clodoveo murió en el año 511 y el reino fue repartido entre sus hijos. La división se mantuvo hasta finales del año 629, cuando Dagoberto vuelve a ser coronado único rey de las Galias.

Desde Pipino I el Viejo († 640), la casa de los mayordomos de palacio ejercía de hecho el poder real, ante la pasividad de los monarcas merovingios. El último de los mayordomos, Pipino el Breve (751-768), preguntó al papa Zacarías si merecía llevar la corona de Francia aquel que no cumplía con sus funciones, o si, por el contrario, era más justo llamar rey a quien lo era de hecho. El papa respondió que el segundo. Pipino convocó en Soissons una asamblea, donde fue elegido rey de los francos por unanimidad. Era el año 751. Childerico III —último representante de la dinastía de los reyes holgazanes— se recluyó en un monasterio. La intervención del obispo de Roma en el cambio dinástico y la conciencia cuasi sacerdotal que los nuevos monarcas tenían de su misión se pusieron de manifiesto cuando Pipino el Breve fue ungido rey con el sagrado crisma por San Bonifacio como delegado del Papa.

La delicada situación de la Península Italiana fortaleció aún más la alianza entre el papado y el nuevo poder que se consolidaba en Occidente. La pasividad de los bizantinos frente al expansionismo

de los longobardos, que amenazaban la subsistencia del patrimonio de San Pedro y la seguridad de Roma, movió a Esteban II a solicitar el auxilio de Pipino. El año 754 el papa consagró de nuevo en Reims al rey de los francos, y le concedió, a él y a sus hijos, un nuevo título: «patricio de los romanos». El año 768 Carlomán y Carlomagno suceden a su padre. A la muerte del primero, Francia quedó bajo el dominio directo de Carlomagno (773), quien, en los años sucesivos, reunió bajo su corona a la mayor parte de los pueblos germanos de Europa. En el otoño del año 800, Carlomagno se trasladó a Roma; durante la solemne vigilia del día de Navidad, León III coloca sobre su cabeza la diadema imperial. A partir de entonces, el rey de francos y de lombardos es también rey de romanos.

VIII. LA REFORMA CAROLINGIA

La obra legislativa de los monarcas carolingios se recoge en los *capitularia,* leyes dispuestas en una serie más o menos larga y no siempre homogénea de capítulos. En tiempos de Carlomagno y de su hijo Ludovico, la continua promulgación de *capitularia* sobre materias eclesiásticas testimonia su interés en la reforma de la Iglesia, así como su idea sobre las funciones del monarca. A los ojos de la Iglesia, los *capitularia* parecían el único modo de conseguir la reforma, que también se impulsó mediante la celebración de concilios particulares, muy numerosos a partir del año 742.

Entre los objetivos de la reforma, la regeneración moral de clérigos y monjes, así como su formación intelectual y teológica, ocupaban un lugar primordial. Los reformadores procuraban también el restablecimiento de la jerarquía eclesiástica —allí donde había sido suprimida— y el sostenimiento de las estructuras eclesiásticas mediante una administración más razonable de su patrimonio. El pueblo estaba todavía anclado en costumbres paganas y conocía poco la verdadera fe. Además, se pretendía determinar con claridad las obligaciones de los religiosos y de los laicos; así, por ejemplo, se prescribió la recepción de la comunión tres veces al año, en Navidad, Pascua y en la fiesta de Pentecostés.

El primer movimiento de reforma del período carolingio es fruto de la colaboración entre las autoridades secular y eclesiástica, y tuvo como fundamento el *ius antiquum,* el antiguo Derecho canónico, cuya autoridad era reconocida y venerada en todos los rincones de la Iglesia. El año 774, el papa Adriano I entregó a Carlomagno un códice con las colecciones de Dionisio el Exiguo, para que las iglesias del reino de los francos se rigiesen uniformemente por las mismas leyes. La colección se conoce como *Hadriana* y se convirtió en el

Codex Canonum de la reforma: los *capitularia* de los reyes y los concilios la utilizaron con preferencia a otras fuentes. Pero al reino de los francos también llegó una versión de la colección *Hispana.* Alrededor del año 800, un autor desconocido elaboró una nueva colección sistemática en tres libros, la *Dacheriana,* que es el resultado de la fusión de la *Hadriana* y de la *Hispana gallica.*

La muerte de Carlomagno desencadenó un proceso de desintegración progresiva del reino que también afectó a la reforma de la Iglesia, pues sin el concurso de la autoridad civil era difícil atajar la verdadera raíz de los males: el «derecho patrimonial eclesiástico» propio de la sociedad feudal. El sistema de «iglesias propias» —iglesias sobre las que el fundador conservaba ciertos derechos— favoreció la intervención de los propietarios laicos en el nombramiento de los eclesiásticos encargados de desarrollar la labor espiritual. No siempre se escogían las personas más dignas: la jerarquía estaba parcialmente secularizada, ocupada en tareas mundanas y obligada a pagar tributos a los señores de los cuales dependía. Por otra parte, los agobios financieros causados por las continuas guerras llevaron a los príncipes temporales a recuperar los bienes previamente donados a la Iglesia. Las acusaciones injustas de clérigos ante jueces laicos, con el objeto de conseguir su deposición y el despojo de sus bienes, eran un procedimiento habitual.

En este ambiente de incertidumbre e inseguridad jurídicas surgió un nuevo movimiento de reforma, cuyos objetivos se pueden resumir en estos puntos:

1. Cancelar los vínculos que unían a la Iglesia con el poder secular, en especial en cuatro aspectos: *a)* restitución de los bienes eclesiásticos, que debían servir a un fin exclusivamente espiritual; *b)* abandono por parte de los clérigos de cargas, negocios o asuntos que no estén en consonancia con su estado y dignidad; *c)* inhibición de la jurisdicción secular respecto de los clérigos —privilegio del foro—: los obispos y los sacerdotes no podían ser removidos de su oficio sino por un procedimiento canónico; y *d)* prohibición de cualquier injerencia por parte de los laicos en las instituciones eclesiásticas.

2. Desde el punto de vista positivo, la reforma se concretó en: *a)* la consolidación de la jerarquía y de la organización eclesiástica: autonomía de cada uno de los obispos en sus relaciones con el metropolitano y fortalecimiento de la autoridad papal —apelación a Roma sin *provocatio*—; *b)* la dedicación de los clérigos a su oficio sagrado —el culto divino y la atención pastoral—, según sus propias normas; y *c)* la observancia por parte de los laicos de sus obligaciones en relación con los clérigos, así como las propias de la vida cristiana, sobre todo las relativas al matrimonio: indisolubilidad, impedimentos, etc.

Ante las insuficiencias del derecho antiguo, que se había elaborado en unas circunstancias totalmente distintas, y la pasividad de la autoridad eclesiástica, se recurrió a las falsificaciones: un equipo de autores desconocidos, que probablemente trabajó en la diócesis de Reims entre el 847 y el 852, puso en circulación un *ius antiquum* inexistente, en forma de falsas decretales de los papas de los primeros siglos, cánones de concilios antiguos y escritos de los Santos Padres. Con esos documentos se compusieron cuatro colecciones: la *Hispana augustodunensis* (Hispana de Autun), los *Capitula Angilramni,* los *Capitularia* de Benedicto Levita y las (Falsas) *Decretales Pseudo-Isidorianas.* El movimiento se conoce con el epónimo de falsificaciones Pseudo-Isidorianas, porque los textos y las colecciones parecen proceder del mismo taller (escritorio) en el que se redactaron las *Falsas Decretales,* atribuidas a un misterioso personaje —Isidorus Mercator (o peccator)—, que en algún momento se identificó con San Isidoro de Sevilla.

En el Prefacio de los falsos *Capitularia* el autor anónimo, que se presenta como Benedicto Levita, afirma haber trabajado con *schedulae* (notas o fichas). A partir de esta afirmación, se ha explicado el trabajo de los falsificadores pensando en una división de tareas. Un grupo de colaboradores buscaba en archivos y bibliotecas de iglesias y monasterios los documentos que podrían servir para reformar la disciplina eclesiástica. Consultaban *in situ* los códices, transcribiendo textos concretos, o series completas de los mismos, en fichas que después enviaban al escritorio central. La selección fue, al mismo tiempo, objetiva y subjetiva, en el sentido de que se tomaron los mejores textos y los más antiguos, pero no siempre se copiaron completos. Éstos son los materiales que utilizaron quienes trabajaban en la confección de falsificaciones, que son de tres tipos distintos: *a)* omisiones, añadidos o simplemente modificaciones del texto antiguo que se copiaba; *b)* modificaciones estilísticas o literarias, que facilitan el entendimiento del contenido; y *c)* manipulaciones tendentes a cambiar el valor jurídico de las disposiciones: se transmitían como leyes las que no lo son, o, incluso, como leyes eclesiásticas las leyes civiles o viceversa.

No parece que las falsificaciones tuvieran una influencia inmediata relevante. Su difusión posterior, desde la segunda mitad del siglo XI, está relacionada con un nuevo movimiento de reforma de la Iglesia. Probablemente ésta sea la razón por la que el 10 por 100 de los textos del *Decreto de Graciano* (que tiene un total aproximado de 3.800 fragmentos) sean pseudo-isidorianos. El verdadero origen de estos textos sólo se descubrió en el siglo XV.

IX. LA GRAN ÉPOCA GERMÁNICA

En el año 962, el papa Juan XII coronó a Otón I. La consiguiente restauración del Sacro Imperio supuso la adquisición, por parte de los reyes germánicos, de nuevas responsabilidades en la *advocatio Ecclesiae* (defensa de la Iglesia). El *Privilegium Ottonis* (privilegio otomiano) del año 963 atribuía al emperador un papel singular en la elección de Romano Pontífice: los romanos se comprometieron a no elegir papa sin el *placet* imperial y a proceder a su consagración en presencia de dos legados imperiales. La prematura muerte de Otón III (1002), a quien sucedió su primo Enrique II (1002-1024), dejó al pontificado en manos de las familias nobles romanas, con lo que en la sede de Pedro se sientan papas indignos.

Enrique III (1039-1056) se interesó particularmente por la Sede Apostólica y, en virtud de su título de *Patricius Romanorum* (distinto del privilegio otoniano), designó directamente al Romano Pontífice. La persona escogida era elegida canónicamente de forma inmediata por parte del clero y del pueblo. El procedimiento, bastante insólito, resultó afortunado en aquellas circunstancias: la intervención del emperador liberó al pontificado de la tiranía de las facciones romanas. Comienza, así, la serie de papas alemanes (Clemente II, Dámaso II, León IX, Víctor II, Esteban IX y Nicolás II) que devolvieron al pontificado el prestigio perdido.

En el año 1049 es nombrado León IX († 1054), cuyo breve pontificado inició la lenta recuperación de la *libertas Ecclesiae* (libertad de la Iglesia): el papa organizó la cancillería papal e impulsó el colegio cardenalicio. Nicolás II (1058-1061) y Alejandro II (1061-1073) fueron elegidos sin intervención imperial y se apoyaron en los monjes cluniacenses para la reforma de la Iglesia. El monasterio de Cluny, en la Borgoña francesa, había sido fundado por Guillermo VII de Aquitania en el año 910. San Bernardo, su primer abad, se instaló en Cluny con doce compañeros, con la intención de observar escrupulosamente la regla benedictina. Alrededor del año 1100 había 1.450 monasterios con cerca de 10.000 monjes que seguían la regla de Cluny. El espíritu de la reforma monástica de Cluny, el rigor litúrgico, el esplendor del canto gregoriano, la edificación de innumerables iglesias inspiradas en el románico borgoñés, la independencia del poder laico, la lucha contra la simonía y el concubinato de los sacerdotes, consolidaron el prestigio de los monjes, convirtiéndoles en los impulsores del ambicioso programa de renovación emprendido por la Sede Apostólica.

En el año 1059, el decreto *In nomine Domini* del papa Nicolás II (1058-1061) reservó la elección pontificia a los cardenales obispos; el elegido tenía que ser confirmado después por los demás cardena-

les, el clero y el pueblo de Roma. La norma marcó el final de la intervención del emperador, aunque ciertamente no evitó las elecciones divididas ni los antipapas. Ya en el siglo XII, la decretal *Licet de vitanda,* de Alejandro III, estableció la reserva exclusiva al colegio de cardenales y la mayoría de dos tercios para la elección.

Entre las colecciones de los años posteriores a la reforma carolingia hay dos que, en cierto sentido, anuncian los ideales de la reforma gregoriana. La denominada *Anselmo dedicata* es una extensa colección sistemática en doce libros, compuesta en Milán entre el 882 y el 896, que multiplica las citas a favor de la primacía del Romano Pontífice. No antes del 1008, ni después del 1012, el *Decreto de Burcardo,* obispo de Worms, manifiesta una tendencia moderada hacia la emancipación de la Iglesia del poder secular, afirma el principio de institución divina del papado, persigue el nicolaísmo y la simonía y limita los derechos de los señores en relación a sus «iglesias propias». Entre una y otra colección, los *Libri synodales* de Regino, abad del monasterio de Prüm († 915), son un manual práctico que facilita la labor de los «testigos sinodales» y de los clérigos encargados de los tribunales sinodales.

X. LA REFORMA GREGORIANA

Los movimientos de reforma de la disciplina eclesiástica de los siglos anteriores apenas obtuvieron éxitos parciales. Para que la reforma fuera efectiva debía tener un carácter universal, por lo que era necesaria la implicación de la autoridad suprema de la Iglesia y que su potestad fuera reconocida por todos. La recuperación progresiva de la libertad en la elección del Romano Pontífice y el fortalecimiento de su posición crearon las condiciones necesarias para que el papado desplegara una acción de gobierno eficaz en toda la Iglesia.

El año 1073, sin el apoyo del Emperador ni de la nobleza romana, pero con la estima de los cardenales y del pueblo, fue elegido papa Hildebrando de Saona, quien escogió el nombre de Gregorio VII (1073-1085). Unos años antes, Enrique IV había asumido la alta dirección del Imperio (1066); su determinación por hacer valer los derechos y privilegios de la institución le convirtieron en adversario del pontífice.

Gregorio VII entendía las relaciones Iglesia/poder temporal desde la doctrina elaborada por Gelasio I (492-496). En el seno de la cristiandad hay dos poderes, el espiritual y el temporal, autónomos e independientes en su ámbito, representados, respectivamente, por el Papa y por el emperador. El Papa es la cabeza suprema de la Iglesia, por lo cual obispos y abades le debían obediencia. Gregorio VII esta-

ba firmemente convencido de que la investidura laica de los obispos —su nombramiento mediante la entrega del báculo y del anillo por parte de los señores temporales antes de la consagración— era un abuso a erradicar. El año 1075, Hildebrando publicó un decreto contra la investidura de los obispos, en virtud del cual, el sínodo romano de la cuaresma del año 1075 suspendió de sus funciones a muchos prelados alemanes y lombardos. El sínodo combatió el patronato laico sobre las iglesias, esto es, el hecho de que un laico poseyera edificios de culto, nombrando para las funciones litúrgicas a personas de su gusto o afines a sus intereses. También se castigaron la simonía (comercio con las cosas sagradas y los beneficios eclesiásticos) y el nicolaísmo (inobservancia de la ley del celibato).

El año 1076 es asesinado el obispo de Milán y el clero pide a Enrique IV que nombre al sucesor. El Emperador hace consagrar a su candidato, Teodaldo. El Papa excomulga al Emperador, hecho que conmovió a la cristiandad y ponía en peligro la posición de Enrique IV frente a los príncipes electores, obligados a deponerle. En enero de 1077, el Emperador se traslada a la ciudad de Canosa, donde se encontraba el Papa, para suplicarle perdón. Enrique IV juró seguir sus directrices en las cuestiones religiosas, con lo que consiguió el levantamiento de la pena. Los acontecimientos posteriores demostraron la verdadera intención de su promesa.

El año 1083 Enrique IV conquista Roma salvo el Castillo de Sant'Angelo, donde se había recluido Gregorio VII con una pequeña guarnición. El intento de conciliación fracasó, y en 1084 Enrique IV entró en la Ciudad Eterna como triunfador, acompañado por el antipapa Guiberto (Clemente III). Gregorio VII resistía, confiando en el auxilio de Roberto de Guiscardo, conde de Puglia, Calabria y Sicilia, quien finalmente acudió en su ayuda. Enrique IV se retiró, dejando al antipapa en Tívoli. Después de su liberación, Gregorio VII fue obligado a seguir a su liberador a Benevento y a Salerno, donde murió el 25 de mayo de 1085. Enrique IV había quedado como aparente vencedor, pero el ejemplo de Gregorio VII desencadenó una poderosa corriente de renovación que hizo de los siglos XII y XIII la época más luminosa de Europa. Los sucesores de Hildebrando —Urbano II, Pascual II, Gelasio II, Calixto II, Honorio II, Inocencio II— continuaron su ambicioso programa de reformas. La lucha de las investiduras acabará, parcialmente, con el Concordato de Worms del año 1122.

Parece bastante probable que, bajo la inspiración de Gregorio VII, se emprendieron extensas búsquedas en las bibliotecas de las iglesias de Roma y de Italia central y meridional, así como en los archivos de la Sede Apostólica. Su objetivo era descubrir nuevos documentos favorables a la primacía romana, o a los derechos de la

Iglesia de Roma, así como todos los fragmentos canónicos o patrísticos olvidados, que pudieran aportar argumentos a la reforma. El resultado de estos trabajos son series de textos agrupados por su origen, que no eran propiamente colecciones, pero que suministraron materiales nuevos a los autores de las colecciones gregorianas. Antes del pontificado de Gregorio VII, en Roma se compuso una redacción «gregoriana» del Decreto de Burcardo de Worms (c.1060) y el *Breviarium* del cardenal Atton. El *Dictatus papae* es una relación de los derechos de la Santa Sede, en 27 proposiciones, que se confeccionó alrededor del año 1075. La *Colección en 74 títulos* (c.1074-1076), la *Colección de Anselmo de Lucca* (c.1081), la *Colección del cardenal Desudedit* (c.1083-1086) y el *Polycarpus* (c.1104-1106) son las principales colecciones gregorianas que se redactaron en la Península Italiana.

Al otro lado de los Alpes se localizan tres colecciones que se relacionan con San Ivo, obispo de Chartres desde el año 1090. La *Tripartita* es una colección de decretales y cánones de concilios, con unos 2.320 capítulos. Las dos primeras partes —*Tripartita A,* o «forma A», de carácter cronológico— fueron elaboradas en los años 1093-1094, probablemente en Chartres, y son fuente del *Decretum;* la tercera, conocida como *Tripartita B,* se compuso en torno al año 1098. El *Decretum* tiene 3.670 capítulos, agrupados en diecisiete partes, y es posterior al año 1093. La tercera colección se conoce como la *Panormia,* un resumen del *Decretum* en ocho libros, del año 1094. A Ivo también se le atribuye la elaboración de un método de interpretación del Derecho canónico, que en los manuscritos de la *Panormia* y del *Decretum* se copia a modo de prólogo bajo el título *De consonantia canonum.*

XI. EL RENACIMIENTO DEL SIGLO XII

Después de los renacimientos carolingio y otoniano, la síntesis cultural europea más fecunda es el renacimiento del siglo XII. Sus manifestaciones principales son el paso del estilo románico al gótico, el renacer del pensar filosófico, el redescubrimiento del Derecho romano y, sobre todo, el desarrollo impetuoso de la universidad, sede primera de elaboración y difusión del saber. Mientras que en el siglo XI, la enseñanza se organiza tímidamente en torno a las siete artes liberales del *trivium* —Gramática, Retórica y Dialéctica— y del *quadrivium* —Geometría, Aritmética, Astrología y Música—, a finales del siglo XII, la Teología, el Derecho civil y el Derecho canónico, la Lógica aristotélica, la Geometría, la Geografía y la Medicina dominan los ambientes académicos.

En la época feudal, en los siglos IX y X, las ciudades cumplieron una importante misión defensiva frente a las incursiones de húngaros y normandos. Sin embargo, no eran verdaderos centros económicos, sedes habituales del intercambio de mercancías. Después del año 1000, en muchos lugares de Europa se dieron condiciones de vida menos precarias. La población creció, dando lugar a un intenso movimiento de colonización y de cultivo de nuevos terrenos agrícolas. Los campos mejor cultivados producían excedentes que, gracias a la mayor seguridad en los transportes, llegaban a las ciudades. Éstas recuperan paulatinamente el protagonismo de la vida económica.

Una ciudad medieval es un conjunto de habitaciones coordinadas entre sí, en el que la industria y el comercio eran las actividades permanentes. Si la ocupación principal de los habitantes seguía siendo la agricultura, se suele hablar de pueblo o burgo. La primera actividad artesanal era hilar y tejer lana y lino. Cada familia confeccionaba ropa para su uso personal; los zapatos se hacían en casa. Estos productos también se destinaban al comercio, por lo que los procesos de confección y venta eran cada vez más sofisticados. Para evitar presiones y disputas, los artesanos formaban corporaciones de artes. Dotaban una caja común que permitía anticipar dinero y prestar asistencia en caso de enfermedad o invalidez. Las corporaciones expedían certificados de calidad y regulaban minuciosamente el desarrollo de la actividad: el número de artesanos con derecho a tener taller, el número de empleados en los distintos trabajos, los salarios y las remuneraciones. La organización del trabajo incluía también la paz y la seguridad en los transportes, el aprovisionamiento de materias primas y la reglamentación de un mercado en la ciudad, con los productos que aseguraban la subsistencia.

La ciudad era también la sede de las funciones administrativa y judicial. La presencia del obispo y de los representantes del poder secular suponía la asistencia de tribunales y cancillerías, que garantizaban la justicia de las transacciones, revistiéndolas de un mínimo de fuerza legal.

La cultura, en cambio, no interesaba al trabajador dedicado a los talleres familiares. Pocos sabían leer y escribir, y de entre ellos la mayoría eran eclesiásticos. Los focos intelectuales se localizan en los monasterios, en las cortes, las ciudades y en las universidades, que tuvieron una influencia variable. En el siglo XII estaban activas cuatro universidades: Bolonia, Montpellier, París y Oxford. El mundo antiguo greco-romano no había conocido nada parecido a la universidad; si el término se utiliza en ocasiones al hablar de la Escuela filosófica de Atenas, se trata de un uso impropio. La universidad es una aportación singular del siglo XII europeo. El término procede de la expresión *universitas societas magistrorum discipulorumque,* cor-

poración general de maestros y estudiantes, siendo ésta su definición más exacta. En Italia las universidades eran corporaciones de estudiantes que se daban un estatuto, en virtud del cual llamaban a maestros idóneos para enseñar una disciplina. La cabeza de la corporación, el rector, era nombrado por los estudiantes.

XII. EL ESTUDIO Y LA ENSEÑANZA DEL DERECHO ANTES DE GRACIANO

En los ambientes intelectuales de la reforma gregoriana y del renacimiento del siglo XII, la vuelta al Derecho romano fue una consecuencia natural, en modo alguno fruto de la casualidad (F. Calasso).

Según la crónica de Burcardo de Biberach, abad del monasterio de Ursperg, Irnerio *(Wernerius),* maestro del Estudio de Derecho de Bolonia —nacido en torno al año 1060—, recibió de la condesa Matilde de Canosa el encargo de renovar los libros de leyes. Poco antes había comenzado a estudiar el *Digesto* y a componer un *corpus* de glosas o comentarios explicativos al *Corpus Iuris Civilis.* Irnerio separó el Derecho de la «retórica», constituyéndolo en una ciencia autónoma cuyo fundamento era el *Corpus* justinianeo. Probablemente no fuera el primero de los glosadores, pero a él se le atribuye la elaboración de la metodología que hizo fecundo el viejo Derecho romano. Su enseñanza continuó con el magisterio de sus discípulos, los «cuatro doctores»: Jacobo, Búlgaro, Martino y Ugo.

El «despertar» económico y comercial de los pueblos del Mediterráneo y el aumento demográfico de Europa occidental en el siglo XI favorecieron el renacimiento del Derecho romano. La nueva situación reclamaba una reglamentación nueva: ni los derechos germánicos, muy elementales, ni la tradición romanística vulgar transmitida en los epítomes —como, por ejemplo, la *Lex Romana Visigotorum*— eran suficientes. Por otra parte, la sociedad europea de los siglos XI y XII se concebía a sí misma como Imperio y como Cristiandad, que formaba un cuerpo orgánico y unitario. La visión teocrática de la sociedad provocó largas disputas entre papas y emperadores, pero se concretó en la búsqueda de un único «ordenamiento jurídico», o, al menos, de un solo Derecho canónico y de un solo Derecho civil. Éstas son las bases del *utrumque ius,* poco después convertido en *Ius commune.*

XIII. GRACIANO, EL AUTOR DEL «DECRETO»

Graciano, personaje al que se atribuye la composición de una obra titulada *Concordia discordantium canonum* (alrededor del año 1140), es considerado el «padre de la ciencia canónica». El libro se conoció como *Decretum Gratiani* y pasó a formar parte del *Corpus Iuris Canonici* de la Iglesia católica. Pocas cosas seguras se saben sobre la vida y el alcance de la actividad del *magister Gratianus* o *magister decretorum.*

Las fuentes más fiables afirman su condición de *magister* (maestro) y así es reconocido por los primeros «decretistas» (comentadores del *Decreto).* Algunos documentos tardíos lo consideran obispo *(Gratiani episcopi).* La *Summa Parisiensis,* fechada alrededor de 1170, explica el interés del *Decreto* por las órdenes religiosas porque su autor era «monje». Nada se sabe sobre los lugares de su nacimiento y de su muerte. Rufino de Bolonia, en su *Summa super Decretum,* escrita alrededor del año 1164, lo considera muerto: *«Cum ergo ille magnae memoriae Gratianus...».* Las demás noticias que se han repetido hasta nuestros días carecen de apoyos dignos de confianza: que fue monje camaldulense, que vivió y enseñó en el monasterio de los santos Félix y Nabor en Bolonia, o, en fin, que su nombre era Juan Graciano.

XIV. LA «CONCORDIA DISCORDANTIUM CANONUM»

Algunos manuscritos antiguos del *Decretum* comienzan con las palabras *Concordia discordantium canonum* (concordia de los cánones discordantes). A veces se ha considerado este título como una *glossa,* aunque en realidad corresponde a una antigua introducción de la obra, que arranca con estas palabras: *«Concordia discordantium canonum iuxta determinationem Gratiani episcopi quae in duas partes principaliter est diuisa».*

El *Decretum* es la colección canónica medieval más importante porque desarrolla un sistema jurídico armónico: el autor confronta dialécticamente los cánones contradictorios y compone comentarios que aclaran sus contradicciones. Así como Irnerio separó el Derecho civil de la «retórica», Graciano segregó el Derecho canónico de la Teología, dando origen a un saber nuevo, la ciencia del Derecho canónico (F. Calasso). A pesar de que el *Decreto* nunca fue aprobado ni reconocido oficialmente hasta el siglo XVI y, por tanto, permaneció como obra privada durante siglos, es considerado como fundamento del Derecho canónico, hasta el punto que ni las decretales de

los papas ni los cánones de los concilios posteriores lo derogaron expresamente.

La fecha de composición del *Decreto* es una cuestión todavía abierta. A. Vetulani sostuvo que fue compuesto en los primeros decenios del siglo XII. Esta hipótesis no concuerda con los fragmentos más recientes del *Decreto:* los cánones del II Concilio Lateranense de 1139 y una decretal del papa Inocencio II no anterior a 1138 (C.35 q.6 c.8). P. Fournier propuso el año 1140 como la fecha más probable, e, incluso, calculó el tiempo invertido en la elaboración de toda la obra: entre 1125 y 1139-1140. A partir de los descubrimientos de A. Winroth y, sobre todo, de C. Larrainzar, parece probable que el *Decretum* se compuso no antes del año 1145, y muy probablemente antes del año 1150. En todo caso, hay que contar con que el *Decreto* fue redactado por etapas. Según las investigaciones más recientes se distinguen tres etapas principales: una primera, conocida gracias a un manuscrito de Sankt Gallen (Suiza); otra segunda o intermedia, que se conserva en cuatro manuscritos de Admont (Austria), Barcelona, Florencia y París; y la versión definitiva del *Decreto de Graciano,* transmitida por cientos de manuscritos de desigual calidad (C. Larrainzar). Entre unas y otras fases hay que contar, además, con etapas intermedias. En cuanto al lugar de composición, la ciudad de Bolonia es todavía la candidata ideal, porque entonces era el único centro importante de la ciencia jurídica.

Desde la segunda mitad del siglo XII, el *Decreto* se ha transmitido con una división en tres partes:

a) La *prima pars* comprende 101 *distinctiones,* que se refieren a cuestiones generales del derecho. Al parecer, la división en *distinctiones* —no el contenido de la *prima pars*— no es original de Graciano, sino de Paucapalea, su primer discípulo. Cada distinción está dividida en *canones* o *capitula.* El modo de citar esta primera parte es el siguiente: D.23 c.12 (el canon 12 de la distinción 23).

b) La *secunda pars* está dividida en 36 *causae:* casos jurídicos ficticios a propósito de los que se proponen diversas *quaestiones,* que se responden con *canones* o *capitula.* A diferencia de la primera parte, esta división en *causae* es original de Graciano. Su contenido es muy variado: simonía (C.1), derecho procesal (C.2-6), derecho administrativo y patrimonial (C.7-15), monasterios y monjes (C.16-20), temas diversos: derechos y deberes de los clérigos, sobre la guerra justa, privilegios, etc. (C.21-26) y derecho matrimonial (C.27-36). En la cuestión tercera de la causa treinta y tres (C.33 q.3) se inserta un tratado autónomo sobre la penitencia, dividido en siete *distinctiones.* Las citas de esta segunda parte del *Decreto* se hacen del siguiente modo: C.23 q.5 c.25 (el canon 25 de la cuestión 5 de la

causa 23) y D.1 c.18 *de poen.* (el canon 18 de la distinción 1 del tratado sobre la penitencia).

c) La *tertia pars* tiene 5 *distinctiones* y también es conocida como el tratado *De consecratione.* Trata de la eucaristía (D.2), el bautismo (D.4) y la confirmación (D.5), pero también de los sacramentales, de la consagración de iglesias y altares (D.1), así como del ayuno (D.3). El modo de citar es el siguiente: D.5 c.26 *de cons.* (el canon 26 de la distinción 5 del tratado *De consecratione).*

En el *Decreto* conviene distinguir cuatro elementos formales: las *auctoritates* (cánones), que constituyen el objeto de la obra, la *concordia* de los cánones discordantes; las *inscriptiones,* que identifican —acertadamente o no— cada *auctoritas;* los *summaria,* resúmenes que se anteponen a las *auctoritates* para introducir al lector en su contenido; y los *dicta,* comentarios con los que el *Magister* «concuerda» los cánones recibidos de la tradición. Desde el punto de vista material, las *auctoritates* son *decretales* de papas, *cánones* de concilios y *textos* patrísticos; hay también algunos textos de Derecho romano. Cuando Graciano terminó su obra, se añadieron 152 textos (J. Buchner) con la finalidad de completar o aclarar algunos cánones. Los nuevos textos se conocen con el nombre de *paleae* y fueron introducidos alrededor de 1170.

La obra de Graciano es una colección de textos de autoridad y un libro para la enseñanza. Aunque nunca recibió aprobación oficial por parte de los papas, de hecho fue considerada la base de toda la normativa canónica medieval y moderna. No fue, por tanto, una simple obra privada. El *Decreto* se consideró la *prima pars* del *Corpus Iuris Canonici,* promulgado en 1580-1582, y continuó en vigor hasta 1917; muchos de los cánones del primer *Codex Iuris Canonici* reproducen, a veces literalmente, textos del *Decreto.* El *Decreto* es sin duda la obra más importante de la historia del Derecho canónico y Graciano puede considerarse como el fundador de la ciencia canónica occidental (P. Landau).

XV. DECRETISTAS Y SUMAS SOBRE EL «DECRETO»

Después de Graciano, los maestros *decretistas* estudian, enseñan y comentan el *Decreto* con *glosas, sumas* y otros géneros literarios. Los estilos bastante definidos de estos escritos permiten agrupar a sus autores en tres grandes *Escuelas:* la *Escuela de Bolonia,* cuyos miembros más destacados son *Paucapalea,* primer discípulo de Graciano; el *magister Rolandus, Rufino* de Bolonia y *Hugocio* de Pisa; la *Escuela Franco-Renana,* en la que se incluyen algunos tratados anónimos, como la *Suma Parisiensis* y la *Suma Coloniensis,* y las

obras de *Sicardo* de Cremona; y la *Escuela Anglo-Normanda,* representada por el maestro *Honorius.*

XVI. DECRETALES Y DECRETALISTAS

Buena parte de los papas de la segunda mitad del siglo XII y comienzos del siglo XIII eran prestigiosos teólogos y canonistas, y desarrollaron una intensa y extensa actividad legislativa. Los maestros de Derecho canónico se preocuparon de conocer y estudiar las nuevas decretales, copiándolas al final de los códices del *Decreto.* Al aumentar el número de las disposiciones se confeccionaron colecciones independientes de carácter cronológico. Pronto surgió la necesidad de idear un sistema que facilitara la recopilación y la consulta del *ius novum* (derecho nuevo). Hacia el año 1192, el canonista Bernardo de Pavía compuso una colección de decretales, el *Breviarium Extravagantium,* en cinco libros sobre las siguientes materias: *iudex* (juez), *iudicium* (procesos), *clerus* (clérigos), *connubia* (matrimonio) y *crimen* (delitos y penas) (A. Stickler). Cada libro está subdividido en *títulos* (hasta 152) y éstos en capítulos (912). El libro de Bernardo de Pavía también se conoce como la *Compilatio antiqua prima* (primera compilación antigua) y sirvió de modelo a las colecciones de decretales compuestas por Juan de Gales *(Compilación II,* entre 1210-1212), Pedro de Benevento *(Compilación III,* 1209), Juan Teutónico *(Compilación IV,* 1216-1217) y Tancredo *(Compilación V,* 1226).

La multiplicación de colecciones y de normas provocó incertidumbre jurídica. Aunque las *Quinque compilationes antiquae* habían sido recibidas en la escuela y en los juicios, no eran auténticas —salvo la III y la V— ni exclusivas. Por esta razón Gregorio IX encomendó a San Raimundo de Peñafort, en el año 1230, la redacción de una compilación de los textos extravagantes, esto es, de las disposiciones normativas posteriores al *Decreto* de Graciano. Cuatro años después, el 5 de septiembre de 1234, el papa promulgó, mediante la bula *Rex Pacificus,* las *Decretales de Gregorio IX,* también conocidas como *Liber Extra(vagantium)* (libro de las decretales extravagantes). La obra de Raimundo de Peñafort conserva la estructura de la *Compilación* de Bernardo de Pavía: está dividida en cinco libros, sobre las mismas materias, pero tiene títulos nuevos (185) y un mayor número de capítulos (1.971); en todo caso, la mayoría de los textos (1.756) proceden de las cinco *Compilaciones Antiguas.* Las *Decretales de Gregorio IX* son la primera colección *auténtica, universal, única* y *exclusiva* promulgada oficialmente por un Romano Pontífice. Junto con el *Decreto de Graciano* eran tenidos como *Li-*

bros Ordinarios en las universidades, es decir, los que se utilizaban para la enseñanza del Derecho canónico. El modo de citar esta *Colección* es el siguiente: IX 2.5.3 (el capítulo 3, del título 5 del libro 2, del *Liber Extra).*

El 3 de marzo de 1298, el papa Bonifacio VIII promulgó una nueva colección de decretales, que había sido elaborada, a lo largo de dos años, por tres maestros procedentes de las Universidades de Bolonia, París y Nápoles (bula *Sacrosancta Ecclesia Romana).* La colección se concibió como complemento y actualización de la de Gregorio IX, de la que constituiría una especie de *Liber Sextus.* Tiene la misma estructura que el *Liber Extra,* aunque con un número menor de títulos (76) y de capítulos (359). El *Liber Sextus* presenta una novedad importante: como broche de la colección se recogen 88 *regulae iuris* (reglas o aforismos jurídicos), en su mayoría procedentes del Derecho romano, que tuvieron una gran aceptación. Las citas son similares a las del *Liber Extra:* VI 2.5.3 (el capítulo 3, del título 5, del libro 2, del *Liber Sextus).*

Pocos años después, el 25-10-1317 (bula *Quoniam nulla),* el papa Juan XXII promulgó una serie de decretales que su predecesor, Clemente V, había presentado en el Concilio de Vienne (1312) y había ordenado se enviaran a las universidades. La colección se conoce con el nombre de *Clementinas* o *Constitutiones,* está dividida en cinco libros y tiene 52 títulos con un total de 106 capítulos. La citación sigue el modelo acostumbrado: *Clem.* 3.7.1. Más adelante, Juan de Chappuis seleccionó, por encargo de un editor parisino, las *extravagantes* (decretales que quedaron fuera de las colecciones anteriores) más comunes y las organizó sistemáticamente en dos colecciones, las *Extravagantes de Juan XXII* y las *Extravagantes Comunes,* a ejemplo de las compilaciones precedentes. Ambas se publicaron en París, en el año 1500. Sus textos se citan de este modo: *Extravag. Io. XXII* 4.1 (no tiene libros, sólo títulos y capítulos), y *Extravag. Com.* 1.8.1.

El conjunto formado por el *Decreto de Graciano,* las *Decretales de Gregorio IX,* el *Liber Sextus*, las *Clementinas* y las *Extravagantes* se denomina *Corpus Iuris Canonici.* El mismo año que finalizó el Concilio de Trento (1563), Pío IV se propuso hacer una edición corregida del *Corpus Iuris Canonici.* En 1566, Pío V nombró una comisión encargada de prepararla *(Correctores romani).* Gregorio XIII la aprobó mediante la constitución *Cum pro munere* (1-7-1580) y prohibió alterar el texto establecido. El *Corpus* fue finalmente editado junto con el breve *Emendatione Decretorum* de Gregorio XIII (2-6-1582).

XVII. EL DERECHO CANÓNICO TRIDENTINO

A la muerte de Benedicto XI (1303-1304), los cardenales eligieron al arzobispo de Burdeos, quien tomó el nombre de Clemente V (1305-1314). El nuevo Papa rehusó trasladarse a Italia y decidió ser coronado en Lyón. El año 1309 estableció su residencia en Avignon, donde el pontificado permaneció hasta el año 1377. Los siete papas de Avignon fueron unos excelentes administradores y prosiguieron la centralización de la Iglesia iniciada en la época gregoriana. Perfeccionaron la organización de los dicasterios de la curia y procuraron que el mayor número de beneficios pasaran a ser de provisión directa de la Santa Sede. Al mismo tiempo, multiplicaron las tasas y exacciones que gravaban todos los actos en los que interviniera la Curia. Los ingresos de la hacienda papal se incrementaron, pero esta política perjudicó la imagen y la autoridad del pontificado. El sistema favoreció también la acumulación de beneficios y el absentismo eclesiástico.

Las *Decretales* de Gregorio IX (1234) fueron la fuente principal del Derecho de la Iglesia hasta el Concilio de Trento (1563). Junto con el *Decreto de Graciano,* el *Liber Extra* era el libro ordinario en las escuelas de Derecho canónico: Bolonia, Pavía, Orleans, Montpellier, Toulouse y Roma. El *Liber Sextus* y las *Clementinae* eran los libros extraordinarios. *Bernardus Parmensis* de Botone compuso la *Glossa ordinaria* al *Liber Extra,* cuya primera redacción es del año 1241. El *apparatus* al *Liber Sextus* que compuso Juan de Andrés —laico, profesor en Bolonia y Pavía—, alrededor del año 1301, fue recibido como *Glossa ordinaria* a esta colección. Juan de Andrés también redactó la *Glossa ordinaria* a las *Clementinae,* el año 1322. Los decretalistas de la época clásica —Bartolomé de Brescia, Guido de Baysio, *Sinibaldus Fliscus* (Inocencio IV) o Enrique de Susa (cardenal Ostiense)— compusieron *Lecturae* o *Commentaria, Summae* y *Quaestiones* sobre las colecciones canónicas. El año 1348 (muerte de Juan de Andrés) comienza la etapa posclásica de la ciencia canónica. Las escuelas y facultades se multiplican: Praga, Cracovia, Aix, Poitiers, Bordeaux, Glasgow, Aberdeen, Barcelona, Zaragoza, Sigüenza, Upsala, Buda...; pero los autores y los comentaristas mantienen los métodos de la decretalística clásica, sin aportar innovaciones relevantes.

A partir del 1377, la Iglesia quedó dividida por un cisma, que se prolongó durante casi cuarenta años (Cisma de Occidente): desde las sucesivas elecciones de Urbano VI (8-4-1378) y Clemente VII (20-9-1378) hasta la elección de Martín V en el Concilio de Constanza (11-11-1417). El concilio se propuso la reforma de la Iglesia «en su cabeza y en sus miembros». Para conseguirlo, había procla-

mado la superioridad del concilio sobre el papa y que la autoridad de la Iglesia se encontraba en la *aggregatio fidelium*. El decreto *Frequens* (9-10-1417) imponía la celebración obligatoria del concilio cada diez años. Martín V (1417-1431) sólo confirmó las decisiones de Constanza que habían sido tomadas *conciliariter*. Las ideas conciliaristas amenazaban la supremacía del papado y así se puso de manifiesto en la reunión de Basilea (1431-1439), donde un grupo de abades, clérigos y universitarios, que afirmaban representar a la Iglesia universal, depusieron a Eugenio IV (1431-1447) el 25 de junio de 1439. El papa trasladó el concilio a Ferrara (1438), que, al año siguiente, continuó sus trabajos en Florencia (1439) por causa de la peste, y excomulgó a los participantes en el «conventículo» de Basilea (constitución *Moyses* [4-9-1439]). La bula *Exsecrabilis* (1460) de Pío II (1458-1464), antiguo defensor de las ideas conciliaristas, prohibió la apelación a un concilio bajo la pena de excomunión.

En el caso de España, el Concilio de Constanza fue la ocasión de una profunda renovación. Desde finales del siglo XV, la Corona se comprometió decididamente en la reforma de la Iglesia, centrándose en tres puntos principales. En primer lugar, en la reforma del episcopado. Mediante la bula *Orthodoxae fidei* de Inocencio VIII (13-12-1486), los Reyes Católicos obtuvieron el derecho de presentación para las sedes de Granada y de Canarias. La bula *Eximiae devotionis affectus,* de Adriano VI (23-9-1523), ampliaba el derecho a Navarra, Castilla, Aragón y los territorios de ultramar. Aunque en su ejercicio no faltaron las motivaciones políticas, los resultados fueron positivos: Isabel y Fernando elegían candidatos naturales de sus reinos, a los que exigían residencia en la diócesis, vida honesta y observancia del celibato. Se reactivó la institución sinodal (sólo entre 1485 y 1558 se celebraron 142 sínodos) y se promovió una reflexión teológico-espiritual sobre el ideal del buen obispo.

En segundo lugar, se acometió la reforma de las órdenes religiosas. El Cisma de Occidente llevó consigo la decadencia de las órdenes monacales y mendicantes. Su reforma produjo la división entre claustrales o conventuales, que deseaban mantener la situación, y observantes, que buscaban el retorno al primitivo espíritu fundacional. Los Reyes Católicos apoyaron a los reformadores y estuvieron a punto de conseguir la absorción de todos los conventuales por sus hermanos observantes. Los resultados fueron, en general, positivos: mayor fidelidad al espíritu inicial, saneamiento de la disciplina y sólida preparación doctrinal.

Por último, en Castilla y Aragón la reforma afectó también a las parroquias, cuya situación dejaba mucho que desear: faltaba una red parroquial que alcanzase a toda la población, pues las exenciones de las órdenes religiosas habían provocado la disgregación de iglesias.

Las medidas adoptadas tendían a revitalizar la vida cristiana: impulso de la vida sacramental, dando especial relevancia al Bautismo y a la Eucaristía; obligaciones de los párrocos respecto a la preparación de la predicación y el cuidado de la catequesis.

El principal resultado del Concilio de Ferrara-Florencia (1438-39) fue la bula *Laetentur caeli* (6-7-1439), que restablecía la comunión con los orientales. Pero la unión no llegó a consolidarse y se desvaneció en el curso de unos pocos años. Por lo demás, quedó pendiente la reforma de la Iglesia: descuido en el culto divino y en la formación del clero, excesos en el disfrute de los beneficios eclesiásticos, vida espiritual mediocre, sentimentalismo religioso. El V Concilio de Letrán (1512-1517) consideró las irregularidades de las elecciones pontificias, la lucha contra la simonía, la reforma de la curia y la restricción de los privilegios. Pero el papa León X (1513-1521) prestó poca atención a la reforma. El mismo año en que concluyó el Concilio, Martín Lutero fijó sus tesis sobre las indulgencias en las puertas de la iglesia de Wittenberg (4-10-1517).

El año 1521, Lutero da a conocer sus posiciones fundamentales sobre la Iglesia. El antiguo monje agustino suprime el sacerdocio ministerial y defiende un sacerdocio universal, meramente espiritual. Niega el dogma de la transubstanciación y reduce la liturgia a la predicación de la Palabra divina. Propugna, en consecuencia, el abandono del celibato sacerdotal, de los votos religiosos, del culto a la Virgen y a los santos, de las indulgencias y del Derecho canónico. La Iglesia es una comunidad invisible, cuyo único jefe espiritual es Jesucristo, en la que los sacramentos son meros signos espirituales que operan sólo por la fe de los bautizados y no por el poder divino. En 1522 traduce la Biblia al alemán y decide suprimir todas las leyes eclesiásticas, sustituyéndolas por la sola luz del Espíritu Santo en el alma. Redacta un catecismo en el que suprime la misa y la confesión. El Papa no tiene la competencia exclusiva para interpretar las Escrituras, ni su autoridad está por encima de la del concilio.

La condena de las teorías pontificias y la excomunión de Lutero (1521) no produjeron mucho efecto, pues el reformador apeló a la autoridad de un concilio general. El Papa dudaba, pues el principio según el cual lo que afecta a todos debe ser decidido por todos, esgrimido en la polémica conciliarista, podría significar prescindir de su autoridad, sometiéndola a la de la asamblea conciliar. Finalmente, en 1545, Paulo III (1534-1549) convocó el concilio en la ciudad imperial de Trento. La bula de convocatoria enumera sus objetivos: la eliminación de las herejías, la reforma de la disciplina de la Iglesia y la moral, y la paz de la Iglesia. Las ocho primeras sesiones (de 13 de diciembre de 1545 al 11 de marzo de 1547) se dedican a fijar la doctrina revelada sobre la creación del hombre y su justificación; se impone la versión

vulgata de la Biblia y la publicación de las Sagradas Escrituras se somete a la autoridad del obispo La doctrina católica sobre los sacramentos de la Eucaristía, la Penitencia y la Extremaunción fue expuesta en las sesiones del segundo período, de mayo de 1551 a abril de 1552 Las sesiones del tercer período, de enero de 1562 a diciembre de 1563, formularon los puntos teológicos controvertidos por los protestantes sobre el sacerdocio ministerial y el sacrificio de la misa

A lo largo de las diferentes sesiones se adoptaron numerosas medidas disciplinares acordadas por el concilio, entre las que destacan las siguientes obligacion de residencia para todos los beneficios con cura de almas; prohibición de la acumulación de beneficios con cura de almas, sin posibilidad de dispensa; sometimiento del derecho de patronato a unos límites, entre los que se encontraba la elección de candidatos idóneos para proveer los beneficios vacantes, obligación del párroco de predicar todos los domingos y fiestas, así como de proveer a la instrucción catequética de los niños y controlar que se cumpliera la confesión y comunión pascual por parte de sus feligreses, obligación de la presencia del párroco *ad validitatem* en el matrimonio de sus feligreses, al obispo se le concede la potestad de erigir, transformar o suprimir beneficios y se le imponen las obligaciones de predicación y la convocatoria de un sínodo diocesano cada año, y en su caso, de un sínodo provincial cada tres años, institución de seminarios en todas las diócesis.

Pío IV aprobó los *decreta de reformatione* (decretos de reforma) de Trento mediante la bula *Benedictus Deus* (26-1-1564), que prohibía su comentario, interpretación, glosa o anotación A partir de ese momento, su parte dispositiva tiene fuerza de ley para la Iglesia occidental, quedando derogadas todas las leyes universales contrarias. En 1564, Pío IV crea una comisión de cardenales para vigilar la aplicación de los decretos tridentinos, a la que Pío V dota de facultades interpretativas (Congregación de Cardenales Intérpretes del Concilio de Trento) El Concilio de Trento dio lugar a un buen número de sínodos para la introducción y aplicación de sus decretos, así como a una legislación pontificia posterior, de los papas o de los dicasterios romanos En efecto, las Congregaciones romanas ejercieron una potestad de jurisdicción propia y vicaria, que incluía la facultad legislativa La primera congregación fue la del *Santo Oficio,* establecida por Paulo III en 1542 Pío IV erigió la *Sagrada Congregación del Concilio* en 1564 En 1571, Pío V instituyó la *Congregación del Índice* y la de *Consultas de los obispos* en 1572 En 1587, Sixto V elevó a quince el número de las Congregaciones romanas Todos los intentos de sistematizar la legislación tridentina (y la pontificia conexa) e insertarla en el *Corpus,* al modo de un *Liber Septimus,* encontraron el obstáculo de la bula *Benedictus Deus*

Aunque la Reforma protestante fue el detonante de la (contra)reforma católica, el Derecho canónico tridentino no fue una respuesta combativa para la defensa de una situación anterior, sino una verdadera y profunda renovacion de las instituciones eclesiásticas Prueba de ello fue el cambio radical que produjo en la vida de la Iglesia, así como la subsistencia de ese Derecho hasta el Código de 1917 Antes de la codificación se produjeron pocas intervenciones legislativas significativas, pero entre ellas cabe destacar la obra de Benedicto XIV (1740-1758) tipificó el delito de solicitación y reguló el proceso de nulidad matrimonial, introduciendo instituciones nuevas como el defensor del vínculo, la obligación del mismo de apelar la sentencia que se dicte *pro nullitate* y la exigencia de la doble sentencia *pro nullitate* para pasar a ulteriores nupcias

Durante los siglos XVII, XVIII y XIX se confeccionaron numerosas colecciones canónicas, que pueden clasificarse por su materia La legislación pontificia se editó en *Bularios* y colecciones de *Acta* (actos) Del siglo XVI al XVIII aparecen diversos bularios, que reúnen actos de los romanos pontífices desde el comienzo de la historia de la Iglesia —por ejemplo, el *Magnum Bullarium Romanum* de L Cherubini, H Mainard y C Cocquelines, en 18 tomos con 32 volúmenes editados entre 1733 y 1762— La legislación de los papas del siglo XIX está recogida en su mayoría en los *Acta Sanctae Sedis* (1865-1908), donde también se recogen los actos principales de los diversos dicasterios de la Curia romana

También se confeccionaron extensas colecciones de concilios generales (Ph Labbe - G. Cossart, *Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior studio* [Parisiis 1671-1672], J Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* [Florentiae-Venetiis 1759-1798]), o bien de los celebrados en determinados países o regiones (J de Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones de todos los concilios de la Iglesia de España y de América,* 6 vols [Madrid 1859-1863]) Los decretos y respuestas de las Congregaciones romanas concen también ediciones oficiales *(Thesaurus Resolutionum S Congregationis Concilii,* 1-5 [Urbini 1739-40], 6-167 [Romae 1741 y ss]) y privadas (por ejemplo, J Zamboni, *Collectio Declarationum S C Card Sacri Concilii Tridentini interpretum* 1-3 [Viena 1812ss], 4-5 [Mutinae 1815ss], 6 [Budae 1814], 7-8 [Romae 1816])

El Tribunal de la Rota romana tuvo gran importancia desde su fundación en el siglo XIV hasta finales del siglo XVI A partir de ese momento, la *Congregación del Concilio* resolvió las cuestiones que antes eran competencia de la Rota De 1870 a 1908, la Rota quedó reducida a un tribunal de los Estados Pontificios Muchos auditores publicaron sus propias decisiones *(Decissiones coram)* y durante los

siglos XVII y XVIII se hicieron ediciones de conjunto (*Sacrae Rotae Romanae Decissiones Recentiores* [Venetiis 1697 - Romae 1703]).

En esta época, los *concordatos,* acuerdos entre la Iglesia y los Estados, son una de las fuentes principales de Derecho canónico particular; por esta razón, se coleccionaron por países (por ejemplo J. de Tejada y Ramiro, *Colección completa de Concordatos españoles* [Madrid 1862]).

XVIII. LA CODIFICACIÓN DEL DERECHO CANÓNICO

Con ocasión de la convocatoria del Concilio Vaticano I (1870), obispos de todo el mundo pidieron la reordenación del Derecho canónico según el sistema adoptado por la mayoría de los países occidentales. Un Código de Derecho canónico, se decía, solucionaría la situación caótica en la que se encontraba la legislación de la Iglesia, causa de incertidumbre e inseguridad: existían innumerables normas, dispersas en múltiples series y colecciones, muchas de ellas anticuadas desde el punto de vista formal, de interpretación y vigencia inciertas, algunas inútiles por el cambio de circunstancias que motivaron su promulgación, sin que tampoco faltaran las lagunas (A. Stickler). La inestabilidad en la Península Italiana, consecuencia del *risorgimento,* aconsejó posponer la cuestión.

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, algunos canonistas, movidos por el deseo de clarificar el panorama legislativo de la Iglesia, realizaron, a título personal, esbozos de lo que podría ser un Código de Derecho canónico. Los resultados fueron desiguales, pues mientras unos recogían toda la materia canónica (De Luise, Colomiatti, Pillet), otros se limitaban a alguna cuestión particular: el proceso (Periès, Cadena y Eleta), el matrimonio o el Derecho penal (Hollweck). Ninguno sirvió de modelo para el Código de 1917, pero estas iniciativas privadas crearon un clima favorable a la codificación del Derecho de la Iglesia.

Desde el comienzo de su pontificado, el papa Pío X estaba decidido a proceder a la reordenación del Derecho canónico: su experiencia como Patriarca de Venecia le había servido para apreciar los problemas prácticos derivados del estado de la legislación eclesiástica. El Papa encargó el estudio de la cuestión a una comisión de cardenales, que se reunió por primera vez el 3 de marzo de 1904. Del acta de la sesión en la que se aprobó el «Índice de materias» que orientaría la codificación, firmada por Pío X el día 28-6-1904, se deduce que el objetivo era elaborar un *Codex* más parecido al de Justiniano (un compendio de leyes) que al *Código* de Napoleón (una ley única); así lo sugieren también las palabras del papa: «[...] *probavit*

statuitque ut novum opus "Codex" appelletur et singulae leges "canones" cum subdivisionibus, si necessariae sunt, in "paragraphos..."».

La codificación se planteó, en efecto, como una reordenación del Derecho canónico, una organización clarificadora con pocas innovaciones. El punto n.8 del Reglamento que rigió el desarrollo de los trabajos dice: «[...] En la compilación de los cánones o artículos los consultores deberán conservar, en la medida de lo posible, las palabras de los documentos [...]» originales. Desde el punto de vista formal, sin embargo, se siguió el modelo de los códigos modernos, según la idea del inspirador e impulsor principal del proyecto, el cardenal Pedro Gasparri. La codificación se hizo, por tanto, con un claro *sentido histórico,* porque no pretendía dilapidar un «pasado caduco», como sucedió con las codificaciones civiles europeas, sino, más modestamente, reexponer una venerable y venerada tradición antigua con la nueva técnica, que sin duda facilitaría la individuación del Derecho vigente (C. Larrainzar). Aunque «el Código conserva en la mayoría de los casos la disciplina hasta ahora vigente (c.6 CIC 17), produjo un efecto probablemente no deseado por sus patrocinadores: la rígida separación entre Historia y Derecho. La explicación de este fenómeno debe buscarse en la neta distinción que existe entre un Código y los textos canónicos de la Iglesia antigua, medieval y postridentina» (S. Kuttner).

El Código de 1917 fue promulgado por Benedicto XV, mediante esta fórmula:

> «Así pues, invocando el auxilio de la gracia divina, contando con la autoridad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, *motu proprio,* con conocimiento cierto y en virtud de la plenitud de la potestad Apostólica de que estamos investidos, por esta Nuestra Constitución, que queremos esté siempre en vigor, promulgamos el siguiente Código, tal cual está ordenado, y decretamos y mandamos que en adelante tenga fuerza de ley en toda la Iglesia y lo encomendamos a vuestra custodia y vigilancia para que sea observado» (constitución apostólica *Providentissima Mater Ecclesia* [27-5-1917]).

El papa adoptó también tres medidas para que «la estabilidad de una obra tan grande jamás peligre por las vacilantes opiniones y conjeturas de los particulares acerca del sentido propio de los cánones o por la variedad frecuente de nuevas leyes»: encargó su interpretación auténtica de forma exclusiva a una comisión; prohibió a las Sagradas Congregaciones romanas dar nuevos decretos generales, salvo grave necesidad; y mandó modificar los cánones del Código, cada vez que se promulgara una ley nueva, según un complicado proceso que dirigía la Comisión encargada de la interpretación (motu proprio *Cum iuris canonici* [15-9-1917]).

Desde el momento de su promulgación, la Curia impulsó el estudio y la enseñaza del Código mediante dos decretos de 1917 y de 1918, que imponían el método exegético en las cátedras de las facultades eclesiásticas, así como en los exámenes para la obtención de los grados académicos en Derecho canónico (A de la Hera) La ciencia canónica se vio seriamente comprometida por las consecuencias de esta orientación metodológica, por lo que la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus,* de 1931, estableció que en las facultades de Derecho canónico se explicara el texto de la ley y su historia, así como la razón de ser de las mismas y su mutuo nexo de unión Al poco tiempo se creó la primera cátedra de Historia del Derecho canónico, para la enseñanza de la historia de las fuentes, de la ciencia y de las instituciones canónicas

La codificación pio-benedictina facilitó sin duda el conocimiento del Derecho canónico y divulgó sus contenidos en toda la Iglesia Pero la multiplicación de las dispensas y de la concesión de facultades especiales, la modificación parcial o la abrogación de algunos cánones del Código, sin que estos cambios se reflejaran en su texto, pusieron en crisis sus fundamentos técnico-formales. Por otra parte, la codificación de normas antiguas de escasa vigencia; el desconocimiento de instituciones jurídicas nuevas, que, sin embargo, eran una realidad viva en la vida de la Iglesia (derecho de asociación), la necesidad de clarificar el principio de jerarquía normativa (distinción entre leyes, decretos generales, instrucciones, estatutos y actos administrativos singulares) y el ejercicio de la potestad de régimen en la Iglesia, afectaban a sus presupuestos materiales y aconsejaban la puesta al día y aun la profunda renovación del Código de 1917 (J Herranz) Sin embargo, las causas de la segunda codificación del Derecho de la Iglesia latina —cuyo resultado es el *Codex Iuris Canonici* de 1983— son de otro orden

> «El Código [de 1983] es un instrumento que se ajusta perfectamente a la naturaleza de la Iglesia, sobre todo tal como la propone el magisterio del Concilio Vaticano II, visto en su conjunto, y de modo especial su doctrina eclesiologica Es mas en cierto modo, este nuevo Codigo puede considerarse como un gran esfuerzo por traducir a lenguaje canonico esa misma doctrina, es decir, la eclesiología del Concilio» (Juan Pablo II, constitucion apostólica *Sacrae disciplinae leges* [25-1-1983])

Pero de esta cuestión se habla más extensamente en otros capítulos de este manual

CAPÍTULO II

FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DEL DERECHO CANÓNICO

Por JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, SJ
JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Teología e Diritto Canonico* (Ciudad del Vaticano 1987); BERLINGÓ, S., *Giustizia e carità nella economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del Diritto Canonico* (Turín 1991); BERTOLINO, R., *Il nuovo Diritto Ecclesiale tra coscienza dell'uomo e instituzione* (Turín 1989); BONNET, P. A., *Comunione ecclesiale, diritto e potere. Studi di Diritto Canonico* (Turín 1993); CREMADES, M. A., *Estructura sacramental de la «communio fidelium»* (Pamplona 1988); ERDÖ, P., *Teologia del Diritto Canonico* (Turín 1996); GHIRLANDA, G., *Introducción al Derecho eclesial* (Estella 1995); JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *De la teología a la canonística* (Salamanca 1993); ROUCO VARELA, A. M.ª, *Teología y Derecho* (Madrid 2003); ROUCO VARELA, A. M.ª - CORECCO, E., *Sacramento e Diritto: antinomia nella Chiesa?* (Milán 1971); SOBANSKI, R., *La Chiesa e il suo Diritto. Realtà teologica e giuridica del Diritto ecclesiale* (Turín 1993).

Klaus Mörsdorf, fundador de la Escuela de Múnich, definió el Derecho canónico como «disciplina teológica con método jurídico». En palabras del cardenal A. M.ª Rouco Varela: «El mérito de Mörsdorf (y lo decisivo de su aportación a la teología del Derecho canónico) consiste en haber visto que la Iglesia no se encarna —ni se puede encarnar— de cualquier forma humana, sino como —y en cuanto— comunidad de Palabra y sacramento. Palabra que no es una palabra cualquiera, palabra desnudamente humana; Sacramento que no es un mero símbolo religioso, pura realidad antropológica, sino una Palabra que es *kerygma,* palabra de Cristo, en la que ofrece —proclamándola— su salvación; Sacramento que es sacramento de Cristo en el que se participa —celebrándolo— su misterio pascual. Palabra y sacramento, por tanto, que interpelan al hombre en lo más íntimo de su ser, urgiendo una respuestas en la que le va la salvación o frustración de su existencia».

Cuando estudiamos la fundamentación teológica del Derecho canónico lo que buscamos es una ayuda para mejor conocer, interpretar

y aplicar el derecho de la Iglesia: el Derecho canónico no es una ciencia meramente especulativa o teórica, sino un intento de la realización de la justicia en la vida de los fieles cristianos. Por eso resulta imprescindible iluminar teológicamente la normativa de la Iglesia, lo que la fundamenta y está en los cimientos de su ordenamiento, para poder aplicarla con un sentido exacto y para que sean la justicia, la equidad y la caridad las que den sentido a la vivencia de las leyes canónicas.

Con esta orientación el Derecho canónico se ha de estudiar en íntima y necesaria relación con otras disciplinas como son la teología bíblica, la eclesiología —desde la noción de Iglesia como comunión que se estructura en sus institutos fundamentales según el derecho divino revelado—, la antropología —el mensaje del Evangelio establece una nueva comprensión del hombre y de las relaciones interpersonales de las que el Derecho canónico ha de ser fiel reflejo—, la historia de la Iglesia —especialmente en la evolución de sus instituciones y en la comprensión misma del derecho— o la pastoral.

I. HISTORIA DE LA TEOLOGÍA DEL DERECHO

La Iglesia, en cuanto sacramento, es signo visible —comunidad de fieles bautizados, jerárquicamente constituida por voluntad de Cristo, entre los que se establecen relaciones jurídicas— que significa una realidad sobrenatural, interna e invisible, en la que, a través de esos signos, la Iglesia realiza su misión santificadora en la humanidad (cf. LG 9). La Iglesia es una realidad única configurada por esas dos vertientes que mutuamente se necesitan y que quedaría deformada si se separan o se eliminara una de ellas.

Sin embargo, a lo largo de la historia no todos han visto con claridad esa indestructible unidad, sino que se ha negado o desvalorizado la naturaleza jurídica de la Iglesia contraponiendo la *Iglesia de la caridad* —la Iglesia verdadera, la Iglesia de Jesús, la única Iglesia de salvación y de gracia que estaría formada por una comunidad interior, sin rasgos visibles y, mucho menos, jurídicos— y la *Iglesia del derecho* —la Iglesia que traiciona la voluntad originaria de Jesús, la Iglesia de las leyes que sofocan la caridad, que han ocultado y deformado su verdadero rostro.

1. **Iglesia y Derecho en la historia**

Durante los primeros siglos las corrientes gnósticas y espiritualistas (novacianos, montanistas...) desconocen y niegan cualquier valor de lo visible y jerárquico en la Iglesia ensalzando la denominada

Iglesia del Espíritu en contraposición a la *Iglesia de los obispos,* a quienes les correspondería una mera misión de vigilancia. En la Edad Media, como reacción ante el exceso de juridicismo en la vida de la Iglesia, volverán a renacer estas corrientes espiritualistas prediciendo unos tiempos nuevos libres de cualquier contaminación secular (la *Iglesia del Evangelio eterno* de Joaquín de Fiore), llegando a negar cualquier potestad jerárquica en la Iglesia.

Lutero y Calvino coincidirán más tarde en su concepción de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, invisible y sólo conocido por Dios (Iglesia escondida y espiritual). En contraposición, la Iglesia visible (jerárquica) se fundaría en el derecho humano, ya que el Derecho canónico no tendría fundamento alguno en el derecho divino. El punto de partida es la doctrina de la corrupción total de la naturaleza humana por el pecado original, lo que excluye la naturaleza salvadora sacramental-visible de la Iglesia. Hay una separación insalvable entre gracia y naturaleza: sólo es salvífico el derecho divino que se fundamenta en la gracia; el derecho positivo es malo y no guarda ninguna relación con el divino.

Durante el siglo XVII sobresale, a nivel católico, la *Escuela de Derecho público eclesiástico* que considera la Iglesia como sociedad pública semejante a la civil, utilizando el método jurídico del Derecho público que se enseñaba en las universidades. La Iglesia es una sociedad peculiar —de derecho divino— que también sobresale en el derecho natural, conteniendo todos los principios que la filosofía del derecho establece para considerarla como sociedad con leyes y derechos propios.

Herederos de esta tradición, en el siglo XIX la *Escuela romana* (Tarquini, Cavagnis, Ottaviani) definirá la Iglesia como «sociedad perfecta» estableciendo un paralelismo entre ella y la sociedad civil, aunque manteniendo el aspecto místico como propio. A esta postura contribuyó, sin lugar a dudas, la situación política: el absolutismo quería inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia, por lo que se hacía necesario resaltar su naturaleza societaria independiente del poder civil.

2. La relación Iglesia-Derecho en la reflexión protestante

Las ideas luterano-calvinistas son recogidas, y llevadas a su mayor extremismo, a comienzo del siglo XX, por el jurista alemán *Rudolf Sohm* (1821-1917) y su escuela. Su tesis fundamental puede resumirse así: el Derecho canónico y la Iglesia (verdadera) están en contradicción y se excluyen mutuamente, en cuanto que la Iglesia es

puramente espiritual, mientras que el Derecho canónico es necesariamente externo, mundano y secular [1].

Intenta fundamentar esa tesis en la historia de la Iglesia, la cual, según él, se divide en tres períodos: el cristianismo primitivo (del siglo I), cuando la Iglesia es una comunidad puramente carismática, donde lo jurídico no existe y es gobernada directamente por el Espíritu Santo; el catolicismo antiguo (desde el siglo II al XIII), que es cuando la Iglesia se convierte en una organización jurídica, sobre todo en relación con los sacramentos y la presidencia de las celebraciones y de la comunidad; y el nuevo catolicismo (desde los siglos XIV al XX), que convierte a la Iglesia en una sociedad perfecta en relación con los Estados y mundaniza totalmente el Derecho canónico.

Como consecuencia de estas bases doctrinales el gobierno de las Iglesias, en cuanto comunidades visibles, se remite al poder político. Pero esta realidad, en sus diversas modalidades, hace crisis al iniciarse la separación entre la Iglesia y el Estado y la desaparición de los Estados confesionales protestantes, y, sobre todo, tras el período nazi, desconocedor y perseguidor de lo religioso [2]. Por esto mismo los juristas y teólogos protestantes contemporáneos se han visto obligados a buscar la fundamentación y estructuración de un derecho eclesial, distinto del estatal, como base mínima de la organización e independencia de sus Iglesias. Pero no logran obviar la contraposición entre Iglesia visible e invisible, derecho divino y humano, derecho y caridad.

K. Barth (1886-1968) es el autor más destacado de esta búsqueda. Se esfuerza por unir el dualismo existente entre naturaleza e invisibilidad: el derecho de la Iglesia continúa siendo humano, aunque dependa de la Sagrada Escritura y su oficio es organizar la sociedad visible eclesial, aunque no obliga en conciencia. El dualismo antropológico y eclesiológico (presente en autores como J. Heckel, E. Wolf, H. Dombois) entre derecho y caridad provoca que no haya relación real entre Iglesia y fieles; éstos, a través de su conciencia, establecen una relación directa con Dios sin necesidad del instrumento visible de la Iglesia; se niega la sucesión apostólica como regla objetiva para conocer la Palabra y el Sacramento en la Iglesia, con lo que no se ve cómo pueda relacionarse el derecho divino y la Iglesia visible [3].

[1] Cf A. Mª ROUCO VARELA, «Teología protestante contemporánea del Derecho Eclesial»: *REDC* 26 (1970) 117-143.

[2] En la constitución alemana de 1848 ya aparece propuesta esta separación de la Iglesia y la sociedad civil. La Ley Weimar de 1918 y la Ley Bonn de 1949 obligaron a las comunidades protestantes a darse una estructura jurídica propia fundada eclesiológicamente

[3] La sucesión apostólica, elemento esencial en el Derecho canónico, falta en la teología protestante. Para nosotros es el elemento constitutivo de la comunión y funda-

3. La relación Iglesia-Derecho en el pensamiento católico

La problemática protestante, que nace en su concepción dualista de la Iglesia, no ha tenido paralelo en el pensamiento católico, aunque éste no ha sido insensible a los planteamientos protestantes, que le han servido de acicate para esclarecer la finalidad del Derecho canónico y poner las bases de su fundamentación teológica. Desde varias posiciones se han buscado respuestas a estas dos cuestiones:

— El Derecho canónico como aplicación analógica de los principios metafísicos de la sociabilidad humana a la Iglesia, en cuanto que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva a un orden superior (en clave filosófica: W. Bertrams [4]; en clave teológico-jurídica: A. M. Stickler y H. Heimerl). La Iglesia es una realidad integrada por un elemento interno y otro externo: como el alma humana necesita del cuerpo para actuar, el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, necesita de su estructura externa. Así el Espíritu Santo, elemento interno e invisible, se manifiesta, no sólo pero también, a través de la estructura externa de la Iglesia, parte de la cual es el Derecho canónico.

— La Palabra y el Sacramento como elementos fundamentales de la estructura jurídica de la Iglesia (es la denominada «Escuela de Múnich»: K. Mörsdorf, W. Aymans, E. Corecco, A. M.ª Rouco Varela, L. Gerosa [5]). Por la Palabra se convoca y constituye, por mandato del Señor, la comunidad de los creyentes que la aceptan; por el Sacramento se mantiene y se hace visible la Palabra y la comunidad que nace de ella. Ambas son el origen de las dos potestades que constituyen la estructura jerárquica de la Iglesia (orden y jurisdicción). Esta estructura de la Iglesia es la que funda y justifica el Derecho canónico, que es una disciplina teológica, con método jurídico.

— El Derecho canónico como ciencia primordialmente jurídica (es la llamada «Escuela de Navarra»: P. Lombardía, J. Hervada, P. J.

mento de la relación de los fieles con la autoridad legítima, es norma de fe y fuente del Derecho. La continuidad de la sucesión apostólica es considerada como signo de fidelidad a Cristo que quiso la Iglesia como comunidad social organizada con una estructura.

[4] W. Bertrams, «De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionale»: *Periodica* 61 (1968) 281-330. Íd., «De natura iuris Ecclesiae proprii notanda»: *Periodica* 66 (1977) 567-582.

[5] Una síntesis de su pensamiento en Derecho canónico y Teología la encontramos en: AA. VV., *Panorama actual de la teología española* (Madrid 1974) 440-451. Esta fundamentación teológica del Derecho canónico es completada y matizada por los discípulos de Mörsdorf: E. Corecco, «Teología del Derecho canónico», en Barbaglio-Dianich (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología*, II (Madrid 1982) 1828-1870; A. M.ª Rouco Varela, «Le statut ontologique et epistemologique du droit canonique. Notes pour une theologie du droit canonique»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973) 203-227.

Viladrich, A. de la Hera [6]). Usa para el Derecho canónico métodos propios del derecho civil y de la filosofía del derecho de la escuela de derecho público. El fin del Derecho canónico es el orden externo de la Iglesia, pues es el derecho el que estructura la sociedad —la noción de derecho y de sociedad jurídicamente perfecta se implican mutuamente—; el Derecho canónico es así el principio del orden social y expresión positiva del derecho divino, que contiene elementos eclesiales que fluyen de la misma voluntad de Cristo.

Además de estas tres grandes corrientes, existen otros autores que matizan alguna de sus propuestas, como es el caso de G. Ghirlanda [7], que entiende el Derecho canónico como expresión de la comunión jerárquica —la Iglesia, como sacramento de salvación, en su estructura externa debe lograr la unión social (comunión) entre sus miembros, a la vez externa e interna, y ésta es la función primordial del Derecho canónico—, o la de aquellos que se manifiestan contra una excesiva «teologización» del Derecho canónico, como T. Jiménez Urresti, P. Huizing, L. Órsy —explican el Derecho canónico como necesidad sociológica, elemento extrínseco de orden disciplinar y que, por tanto, no tiene valor salvador en sí mismo.

Haciendo una síntesis de todas estas aportaciones podemos afirmar, en primer lugar, que si en la Iglesia existe un Derecho, éste nace precisamente del hecho de que, por voluntad de Jesús, la Iglesia es comunión y comunidad de bautizados, convocados por el anuncio de la Palabra y la celebración de los sacramentos, en la que deben verificarse una serie de derechos y deberes que surgen, no como algo extrínseco al ser de la Iglesia, sino de su misma naturaleza y finalidad, y cuyo ejercicio debe coordinarse con el bien común y con los derechos de los demás. La autoridad en la Iglesia, como creadora de un auténtico derecho, tiene la misión principal de conjugar los intereses de la comunidad en la que nacemos y vivimos la fe, con los intereses personales de los bautizados, mediante la creación y protección del bien común eclesial.

[6] A. DE LA HERA, *Introducción a la ciencia del Derecho Canónico* (Madrid 1967); J. HERVADA, *El ordenamiento canónico*. I: *Aspectos centrales de la construcción del concepto* (Pamplona 1966); ÍD., *Introducción critica al derecho natural* (Pamplona 1981); P. LOMBARDIA, «El derecho en el actual momento de la vida de la Iglesia»: *Palabra* 33 (1968) 8-12; ÍD., «Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico»: *Ius Canonicum* 9 (1969) 101-119; ÍD., «Norma canónica», en *Gran Enciclopedia Rialp*, XVII (Madrid 1973) 12-17; ÍD., «Estructuras eclesiásticas y Derecho», en *Escritos de Derecho Canónico*, III (Pamplona 1973-1974) 121-133. P. J. VILADRICH, «La dimensión jurídica de la Iglesia», en AA.VV., *El proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Texto y análisis crítico* (Pamplona 1976) 101-106; ÍD., «El Derecho canónico», en AA.VV., *Derecho Canónico*, I (Pamplona 1974) 29-73.

[7] G. GHIRLANDA, *El Derecho en la Iglesia, misterio de comunión. Compendio de Derecho Eclesial* (Madrid 1992) 35-67.

Es la comunidad eclesial, con sus notas especificas, la que estructura y define el Derecho en la Iglesia y de la Iglesia, no lo contrario. Por tanto, no debemos fundamentar el Derecho canónico en un *a priori (ubi societas, ibi ius),* sino en su fundamento teológico: la Iglesia, en cuanto continuadora de la misión de Jesús, está llamada a anunciar el evangelio a los hombres de todos los tiempos e invitarlos a formar parte del Pueblo de Dios, constituyendo así una verdadera comunidad, mediante relaciones de caridad y de justicia. Son estas relaciones las que dan paso al Derecho canónico como medio de participar, ordenada y justamente, de los bienes que nos legó Cristo, necesario para que en la Iglesia se realice, a través de normas positivas, una verdadera justicia eclesial, que permita alcanzar a cada uno y a todos la salvación.

Por ello la autoridad eclesial, cuando legisla, no tiene como fin ampliar el ámbito de su potestad, sino ejercer su servicio a la comunidad. Ni el fiel, cuando cumple con lo legislado, se esclaviza, sino que debe encontrar en esas leyes, y en su cumplimiento, un medio, ciertamente no el único ni el principal, pero sí necesario, para vivir su fe en servicio a Dios y a los demás.

En conclusión: el fundamento teológico del Derecho canónico hay que buscarlo en la misma naturaleza de la Iglesia, en cuanto continuadora de la presencia de Jesús y de su misión salvadora. Como continuadora de Jesús, en la Iglesia existe un elemento interno e invisible (la gracia) y un elemento visible (Palabra y Sacramento). No hay contradicción entre ellos, sino indestructible unidad. Tanto la Palabra, como el Sacramento tienen, por voluntad de Jesús, una estructura jurídica, en cuanto que no aíslan a quienes aceptan la fe y reciben los sacramentos, sino que los religan. Esa religación, ya que la gracia no destruye la naturaleza, se realiza, no sólo pero también y necesariamente, a través del Derecho, que debe ser siempre un signo de salvación y un servicio a la comunión.

Este fundamento y esta concepción están prácticamente concretados en la expresión *salus animarum, suprema Ecclesiae lex.* Se trata de un principio que debe estar presente siempre tanto en la promulgación como en la interpretación y aplicación de cualquier norma del Derecho canónico.

II. FUNDAMENTOS BÍBLICOS DEL DERECHO CANÓNICO

El tema de los fundamentos bíblicos del derecho eclesial reviste una especial dificultad especialmente por la tradicional oposición que algunos han querido establecer entre la ley y el Evangelio de Jesús, como si fueran realidades incompatibles o irreconciliables. Juan

Pablo II, en el momento de la promulgación del Código, hace una síntesis muy interesante planteando la cuestión de la naturaleza misma del Derecho en la Iglesia y afirma [8]

— No puede analizarse, ni definirse la naturaleza del Derecho Canónico sin acudir y tener muy en cuenta las prescripciones legales que se contienen en la Sagrada Escritura No hay oposición entre la Palabra revelada y la existencia de lo jurídico en la Iglesia, sino que en esta fuente de la Revelación existen determinaciones y leyes que «constituyen la primera fuente del patrimonio jurídico de la Iglesia»

— Jesucristo no quiso, de modo alguno, destruir el patrimonio de la ley y de los profetas —que se había ido formando poco a poco en la historia y la experiencia del Pueblo de Dios—, pero le dio un sentido pleno, nuevo y más elevado y, así, pasó a formar parte del patrimonio del Nuevo Testamento (cf Mt 5,17) Por ello, cuando San Pablo enseña que la salvación «no se obtiene con las obras de la ley, sino por medio de la fe», no anula la obligatoriedad del Decálogo, ni niega la importancia de lo jurídico en la Iglesia de Dios, sino que señala su carácter instrumental, de mediación [9]

— En consecuencia, la ley de la Iglesia «no tiene como finalidad, de ningún modo, sustituir la fe, la gracia, los carismas y, sobre todo, la caridad en la vida de los fieles cristianos Al contrario, su fin es, más bien, crear un orden tal en la sociedad eclesial que, asignando el primado a la fe, a la gracia y a los carismas, haga más fácil su desarrollo orgánico en la vida, tanto de la sociedad eclesial como de cada una de las personas que pertenecen a ella»

1 La actitud de Jesús ante la ley

Tal y como aparece en el Evangelio, Jesús no se oponía a la ley dada por Dios a su Pueblo, al contrario, tomaba parte en la vida religiosa de su pueblo, reglamentada por la ley [10] La oposición radical de Jesús, tal como nos la transmite la primitiva catequesis, es precisamente a la interpretación de los escribas y fariseos que había violentado y prostituido el sentido auténtico de la ley de Dios, provocando una increíble perversión de valores (cf Mt 15,1-20, Mc 7,5-13) En consecuencia, cuando la doctrina de los maestros de la ley está conforme con la ley misma y su sentido auténtico, Jesús re-

[8] Cf JUAN PABLO II, const ap *Sacra disciplina leges* (25 1-1983) AAS 75 (1983), Pars II, p XII

[9] Cf Rom 3,28, Gal 2,16, Rom 13,8-10, Gal 5,13-25, 6,2 y 1 Cor 5-6

[10] Cf Mc 1,21, 6,2, Lc 2,41, Jn 2,13, 5,1, 7,14, etc Para el estudio del NT R SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965)

conoce la autoridad de los escribas y fariseos (cf Lc 11,37-54, Mt 23,1-4) Jesús, por tanto, se sometió a la ley, no es un contestatario ni un despreciador de lo jurídico (cf Gál 4,4) En cuanto a la ley humana su actitud es de fundamental obediencia, como lo demuestra su enseñanza sobre el pago del tributo al César (cf. Mt 17,24-27, Mt 22,19)

La ley, en su sentido genuino, no debe ser abolida en el Reino de Dios que Jesús anuncia, sino que debe ser cumplida en su plenitud exacta (cf Mt 5,17-20) Jesús es consciente de ser enviado por Dios para presentar y dar cumplimiento, en su verdadero sentido, exigencia y obligatoriedad a la ley del Antiguo Testamento, en cuanto manifestación de la voluntad de Dios, frente a la compleja y dispar interpretación de los escribas, los fariseos y los maestros de la Ley que la equiparaban a la «tradición de los ancianos» y exigían su cumplimiento literal dejando en un segundo plano la actitud interna

Jesús quiere devolver a la Ley su sentido más original la plenitud consiste en el doble mandamiento que resume y compendia toda la ley el amor a Dios y amor al prójimo (cf Mt 22,34-40, Lc 10,25-28, Mc 12,28-32) No se trata del cumplimiento literal —esto provoca un legalismo que se contenta con lo exterior y reduce el comportamiento genuinamente religioso a una especie de contabilidad de méritos—, sino que lo decisivo y primordial es la actitud interior de la que la accion exterior es fruto y expresión externa (Lc 18,9-14)

Este respeto a la Ley antigua y la urgencia de su cumplimiento, en cuanto reveladora de la voluntad de Dios, no está en contradicción con la Ley nueva que Jesús promulga, con su autoridad, para que los que creen en él la cumplan, unas veces dando un sentido auténticamente nuevo a los preceptos que se habían anquilosado, pervirtiendo los valores que protegían (Mc 2,27, Mt 12,1-8, Lc 6,1-5) y otras veces contraponiendo viejos preceptos —dados por Moises a causa de la dureza de corazón de aquel Pueblo para evitar males mayores—, a la ley que Él promulga con su autoridad de Hijo de Dios, desde al amor a los enemigos (Mt 5,38-48), hasta la indisolubilidad del vínculo matrimonial (Mc 10,1-12 y Mt 19,1-12).

2. La teología paulina

Si ésta es la actitud de Jesús ante la ley, es importante señalar también algunos de los rasgos que encontramos en los escritos de San Pablo con el fin de complementar el sentido de la Ley nueva en el Evangelio San Pablo pone de relieve, en primer lugar, la interioridad, en cuanto que, por oposición a la Ley antigua, la Ley nueva no

está promulgada «en tablas de piedra, sino en las tablas de carne de vuestros corazones» (2 Cor 3,3) El principio ontológico de esta interiorización, que se aparta de cualquier género de legalismo y de hipocresía, es precisamente el Espíritu Santo que habita, por la gracia, en el corazón de quien ha aceptado el mensaje de Jesús y lo vive

Además, San Pablo entiende que la Ley nueva es un principio dinámico, pues «no está escrita con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo» (1 Cor 3,3) y por ser ley del Espíritu Santo es don y es gracia que impulsa a vivir una vida nueva, «no porque de nuestra parte seamos capaces de apuntarnos algo como nuestro, sino que nuestra capacidad viene de Dios, que nos capacitó para administrar una alianza nueva, no de pura letra, sino de Espíritu, porque la letra mata, pero el Espíritu da vida» (2 Cor 3,46)

No podemos olvidar que en la cristiandad antigua el Espíritu y el derecho no se encuentran separados, por el contrario, es el Espíritu el que establece el derecho, y esta acción es constitutiva para el creyente El objetivo del derecho no es el orden en cuanto tal y en sentido formal, sino el orden definido por su contenido, que es la relación justa entre el Creador y su criatura [11] Esta dimensión característica de la ley cristiana es fruto precioso de la realidad inefable de nuestra filiación divina (Gál 4,4-7) Se trata de una nueva e inesperada visión y concepción de la ley, como camino de libertad [12].

3 El reflejo en la Iglesia primitiva

No entramos en las cuestiones eclesiológicas, de indudable importancia, en la formación y en el carácter del Derecho canónico primitivo [13], sino que nos fijaremos particularmente en un acontecimiento descrito en el libro de los Hechos, donde se refleja claramente este sentido interior y dinámico de la Ley nueva que, sin embargo, tiene su versión en preceptos y disposiciones de indudable carácter dispositivo

[11] Cf E KASFMANN, *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1978) 247-262

[12] «Vosotros, hermanos, habeis sido llamados a ser hombres libres, pero no vayais a tomar la libertad como estimulo del instinto, antes bien, servios unos a otros por amor Pues la ley entera se cumple con un solo precepto amaras a tu projimo como a ti mismo [ ] Llevad las cargas de los otros y asi cumplireis la ley de Cristo» (Gal 5,13-14 y 6,2) Sobre esta concepcion de la ley de la perfecta libertad construira mas tarde Santo Tomas su teoria del Derecho canonico

[13] En relacion con la historia de las Instituciones y de las colecciones canonicas, nos remitimos a A GARCIA Y GARCIA, *Historia del Derecho Canonico* I *El Primer Milenio* (Salamanca 1967) 39-153

En Hch 15 se encuentra una descripción del que podría ser considerado como el primer Concilio de la Iglesia, reunido para dilucidar el problema planteado por los judíos, que afirmaban la pervivencia de la ley de la circuncisión obligatoria para todos los bautizados Era un precepto de la ley vieja no expresamente derogado por Jesus en la promulgacion de la Ley nueva, como lo habian sido otros La conclusión de las discusiones es clara «Es decisión del Espíritu Santo y nuestra no imponeros más cargas que estas cosas indispensables abstenemos de alimentos ofrecidos a los ídolos, de sangre, de animales estrangulados y de la fornicación Haréis bien en abstenemos de ellos» (Hch 15,28-30)

Desde aquí resulta indudable que la primera comunidad cristiana tenía una conciencia muy clara de que no había oposición entre ley y evangelio, puesto que si se hubiera dado esa contradicción esencial este conflicto no habría surgido, simplemente se habría resaltado que en el Reino de Dios inaugurado por Jesús la ley no tenía lugar alguno Pero, además, pone de manifiesto que no estaba derogada toda la Ley antigua, al distinguir entre la circuncision y otros preceptos cuya vigencia continuaba en la Iglesia primitiva, como era la abstención de comer determinados manjares, en contraposición, al menos aparente, con la Palabra de Señor [14]

La confrontación de estos dos textos no deja de suscitar dudas entre los exegetas, pero la opinión más común parece ser la que afirma que se trata de prohibiciones establecidas en la ley judía y que se imponen en pro de la pacífica convivencia de las comunidades mixtas integradas por cristianos provenientes del judaísmo y por otros de distinto origen [15]

Con referencia a la relación teología-derecho, encontramos además un dato de excepcional importancia las reglas de comportamiento, las normas y las leyes tenian que proceder del Espíritu Santo, sobre todo en los momentos decisivos La fórmula utilizada no intenta equiparar el Espíritu Santo a los dirigentes de la comunidad, sino que expresa que esos dirigentes no han procedido sin antes buscar con sinceridad la voluntad del Señor, dóciles a la inspiración del

[14] «Llamo de nuevo a la gente y les dijo oidme todo y entended bien nada que entra de fuera puede manchar al hombre, lo que sale de dentro es lo que puede manchar al hombre El que tenga oidos para oir que oiga Cuando dejo a la gente y entro en casa, los discipulos le dijeron que les explicara la parabola Jesus les dijo ¿Pero tampoco vosotros entendeis? ¿No comprendeis que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede mancharlo? Porque no entra en su corazon, sino en el vientre y luego va a parar a la letrina» (Mc 7,14-19) De ese modo declaraba que todos los alimentos son puros

[15] Cf A WIKENHAUSER, *Los hechos de los Apostoles* (Barcelona 1981) 249-265, J ROLOFF, *Los Hechos de los Apostoles* (Madrid 1984) 295-313, F PASTOR, *Comentarios al Nuevo Testamento* (Madrid 1995) 374, L ALONSO SCHOCKEL, *La Biblia del Peregrino Nuevo Testamento* Edicion de Estudio (Bilbao 1996) 342

Espíritu Santo, al que mencionan como fundamento último del valor normativo de esa disposición También está fuera de duda que se trata de un texto normativo que crea una obligación, no es una mera recomendación

Algo parecido habría que notar en la solución que se dará en el siglo II a la cuestión de la fecha de la Pascua y al diálogo fraterno entre el papa San Aniceto y San Policarpo, obispo de Esmirna La Iglesia asiática, en su conjunto, siguiendo la tradición joánica, celebraba la Pascua el mismo día que los judíos, es decir, el día 14 ° de la luna del mes de Nisán Fuera de Asía se celebraba el domingo siguiente La cuestión debió de seguir siendo conflictiva ya que, a finales del siglo II, en tiempos del papa Víctor, este está apunto de excomulgar a los orientales Ireneo le vuelve a escribir apelando precisamente a la tolerancia y diversidad que no rompe la unidad

— *La autoridad y su ejercicio*

Para Jesucristo, la autoridad que viene de Dios no se da en provecho de quien la recibe, sino que se recibe en provecho de otros a quienes se debe servir (Mc 10,42-45), aunque este servicio conlleve verdaderos mandatos Esta declaración de Jesús supone una verdadera revolución en el concepto de autoridad y en su finalidad y ejercicio el control de autenticidad es la eficacia del servicio Frente a una concepción excesivamente sacralizada heredad del judaísmo, el Nuevo Testamento no justifica la autoridad legítimamente constituida como representación de Dios en exclusiva, sino que es el Espíritu Santo el que suscita diversos carismas para el servicio de la comunidad, entre los que se encuentra el servicio jerárquico [16]

Es verdad que, al principio, se puede establecer en la Iglesia primitiva una distinción entre la *auctoritas* que nace del testimonio de una vida (santidad), o de un saber (ciencia), pero muy pronto se identifica con la *potestas* que nace del cargo que se ocupa y de la misión recibida (consagración, imposición de las manos, como transmisión de la misma), tal y como aparece en el caso de Pablo a Timoteo y Tito o la lección de los diáconos en el libro de los Hechos Los testimonios más antiguos reconocen en el Obispo de Roma, como sucesor de la sede primacial, una auténtica *plenitudo potestatis*

Ya a partir del siglo II, se impone en todas las Iglesias particulares lo que hoy entendemos por un episcopado monárquico que des-

[16] Así lo entiende San Pablo cuando se reconoce servidor de todos «Y es que me debo por igual a civilizados y a no civilizados, a sabios y a ignorantes» (Rom 1,17) Las primeras comunidades consideraron el martirio como *supremo servicio* de fidelidad y el Papa se reconoce como *Servus servorum Dei*

plegará toda su virtualidad en los siglos posteriores Esto es totalmente independiente del hecho de la elección de los obispos y de la intervención del pueblo cristiano en esa eleccion, pues nunca esa intervencion se entendió como que recibían la autoridad y potestad del pueblo que los elegía o como una delegación del mismo pueblo o del colegio de presbíteros

En la misma *Traditio apostolica* (cap II y III), atribuida a Hipólito de Roma y que constituye un documento de primer orden sobre la liturgia romana a comienzos del siglo III, se atestigua que lo esencial del rito consecratorio de los obispos es precisamente la imposición de las manos por otro obispo Esto lleva, en una evolución posterior, a explicitar la participación de los obispos en las tres potestades de Cristo, como sacerdote, profeta y rey San Cipriano, obispo de Cartago, a mitad del siglo III, reconoce esta plenitud de potestad en los obispos cuando afirma que «todos han de reconocer que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo si uno no está con el obispo, tampoco está en la Iglesia» (Ep 66,3)

Puede decirse que la autoridad legislativa de la Iglesia se afirma y ejerce en estos primeros siglos en cuatro vertientes

1) *La formulación de leyes* Esta actividad es ejercida principalmente por los obispos en sus respectivas Iglesias particulares y sus prescripciones tomaron enseguida las modalidades de mandatos orales, normas prácticas de actuación y, sobre todo, la legislación conciliar y sinodal [17] En relación con la legislación conciliar, baste anotar que representa la base mas elaborada y técnica a partir del siglo IV, pero pronto surgen dificultades de aplicación, ya que, aunque no se discute la autoridad de los concilios ecuménicos y provinciales, resulta, a menudo, difícil precisar el territorio en que se aplicaban y, sobre todo, las consecuencias de la resistencia o falta de aplicación de lo que se establecia en las reuniones de obispos pertenecientes a diversas Iglesias particulares Generalmente los emperadores respaldaban con su autoridad la ejecución de determinadas disposiciones en un cruce de competencias que tardó bastante en clarificarse

2) *El ejercicio la justicia* Muy pronto aparecen delineadas, en sus rasgos principales, tres instancias a las que se podía acudir en la solución de conflictos entre las Iglesias, o de las comunidades con sus respectivos pastores el obispo, el concilio, el Papa Esto se aplicaba, sobre todo, en materia doctrinal, al aparecer las primeras desviaciones y herejías El Papa y el concilio eran como instancias de apelación y la *audiencia episcopalis* la primera y obvia instancia

[17] Hay ejemplos de esta literatura de caracter juridico-exhortativo en los siglos I-IV, como las *Constituciones Apostolicas Testamento de Nuestro Señor Octateuco* de Clemente, etc La variedad de temas a que se refieren demuestran la autoridad de los obispos y su amplio marco de aplicacion en la vida de las comunidades

3) *La justicia penal.* Es curioso la aparición de este apartado o rama del Derecho canónico en los primeros siglos de la vida de la Iglesia. En su ejercicio aparecen otras instancias intermedias y tribunales especiales en relación con determinados delitos, sobre todo en el campo doctrinal y dogmático.

4) *Las Decretales del Papa.* Desde comienzos del siglo III los Papas intervienen en materias disciplinaras y doctrinales, a través de sus Decretales, aunque no es posible, como en el caso de la legislación conciliar, determinar siempre y en todos los casos y con exactitud el ámbito de su aplicación (leyes universales o particulares y personales) y el valor de sus decisiones. Pero es un hecho que no puede desconocerse y que demuestra dos cosas de singular importancia: por una parte, la primacía de jurisdicción de los Papas sobre toda la Iglesia ya que justifican su intervención en las Iglesias locales en cuanto sucesores de San Pedro; y, por otra, la existencia de una actividad disciplinar y legislativa que dotó a las comunidades eclesiales primitivas de una normativa, como instrumento eficaz de sus unidad y de su comunión. Es cierto que, dentro de un reconocimiento de la primacía de Roma, las Iglesias locales gozaban de una cierta autonomía que no lesionó la unidad, sino que fundamentó y enriqueció un conveniente pluralismo de tradiciones. Éste era el caso de las Iglesias africanas, como atestigua San Cipriano.

En los siglos posteriores el ejercicio de la autoridad no se vio libre del contagio secular, con las consecuencias que de ello se derivaron. La necesidad de los primeros siglos de defender la unidad de la fe frente a un cierto anarquismo carismático cuando desaparecen los testigos directos del Señor hace que se refuercen los vínculos jurídicos desde el papado, que a partir de la paz de Constantino se va asemejando cada vez más a los poderes civiles, pero exaltando su origen divino inmediato, lo que le situaba por encima de las demás autoridades humanas.

Las luchas entre el Pontificado y el Imperio en toda la Edad Media hacen que se debilite el sentido ministerial de la potestad en la Iglesia y que el clero logre un estatuto de privilegios sobre los fieles a los que debían servir, en un sistema que se mantendrá hasta la desaparición de los Estados Pontificios.

III. FUNDAMENTOS ECLESIOLÓGICOS

Repasando la historia de la eclesiología, en relación con el contorno eclesiológico que va a rodear la primera codificación moderna en 1917, encontramos que los efectos disgregadores de la Revolución Francesa provocaron, en todos los órdenes y en un primer mo-

mento, una contrarrevolución de signo restauracionista que, aunque a la larga resultara imposible, no dejó de tener influencia en todo el siglo XIX y comienzos del XX.

La eclesiología presentaba a la Iglesia con la configuración prevalente de una unidad piramidal, concebida desde el vértice de la autoridad y de carácter centralista, que evitaba de raíz cualquier disgregación. Se pensaba la Iglesia como *societas perfecta,* no tanto en el orden moral, sino en el orden institucional, presentándola como poseedora, en sí misma y por voluntad de Jesucristo, de todos los medios necesarios para lograr sus fines peculiares y en pie de igualdad, y aun superioridad, con la otra sociedad perfecta, el Estado, con el que puede establecer acuerdos de determinadas prestaciones mutuas.

En su articulación interna se resalta el elemento diferenciador jerárquico, innegable en la Iglesia, pero que opacaba la igualdad fundamental de todos los bautizados. No se puede desconocer, sin embargo, que en estos años aparecen los primeros indicios de una eclesiología que alcanzará su máxima significación y desarrollo en el Concilio Vaticano II. Es el caso de Möhler y de Newman, a quienes se les ha denominado las dos antenas visibles de la moderna eclesiología; pero, como también se ha dicho con razón, fueron como dos islas rodeadas por el mar de la eclesiología heredada que había agudizado, en su tiempo, algunos de sus caracteres más intransigentes.

Aunque no puede negarse que dejaron sentir su influjo en representantes de la eclesiología romana, como Perrone y Franzelin, el Vaticano I no asumió estos comienzos de nuevas perspectivas que consideraban a la Iglesia, ante todo, como comunidad viviente y continuación de Cristo en el espacio y en el tiempo, sino que en general los teólogos más influyentes rechazaban el planteamiento de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, no viendo en esta expresión, de raíces claramente paulinas, sino una metáfora imprecisa y vaga.

Por ello mismo, la Iglesia, tras este Concilio, en los grandes Tratados —como el de Billot— se presenta, ante todo, como «sociedad desigual», sin preocuparse de conjugar adecuadamente la comunidad de amor y de fe que es la Iglesia con su carácter visible, jerárquico, jurídico. Quedaba todavía un largo trecho para presentar su unidad indivisible como unión de opuestos *(complexio oppositorum),* que dirá más tarde De Lubac [18].

Éste era el ambiente que, al menos oficialmente, precede al Vaticano II y que precisamente en él va hacer crisis. Pero hay que decir que no fue el Vaticano II el que hace que entre en crisis este ambiente jurídico-teológico, sino que el Concilio recoge y se hace eco, con realismo, de lo que ya era la vida de la Iglesia y trata de analizarlo y

[18] Cf. E. BUENO, *Eclesiología* (Madrid 1998) 12-14.

reconducirlo, no en una vuelta a un pasado imposible, sino en una toma de conciencia de lo que la Iglesia está llamada a ser y del papel que el Derecho canónico está llamado a desempeñar en ella, en un mundo en el que se estaban efectuando cambios transcendentales en todos los órdenes

El precedente más inmediato a la reflexión eclesiológica conciliar es la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis* [19], donde quedaba afirmada la unidad indisoluble de los dos elementos —divino y humano, invisible y visible— de la Iglesia de Jesús Por tanto, no puede haber oposición entre la Iglesia de la caridad y la Iglesia del derecho, porque Cristo quiso que su Iglesia, constituida por los dones del Espíritu Santo (elemento invisible), fuese, a la vez, una sociedad perfecta en su género (elemento visible) Esta doctrina de Pío XII ofrece elementos muy valiosos para una fundamentación teológica del Derecho canónico, aunque en su vertiente jurídica quizás dependa todavía demasiado de la concepción de la Iglesia del Derecho público eclesiástico al definir su perfil societario en relación con la sociedad política

1. La reflexión eclesiológica del Concilio Vaticano II

Es de justicia recordar a Juan XXIII, como inspirado punto de partida de la revisión y renovación del Derecho canónico Ésta es la significación primaria de su inesperado anuncio del Concilio el 25 de enero de 1959 Él no era un jurista y es difícil saber la razón última de esta iniciativa, pero de su doctrina eclesial se puede deducir que estimaba el Derecho como un elemento necesario en la acción evangelizadora de la Iglesia Su carácter instrumental hacía necesario que emergiera de la doctrina conciliar y respondiera a las nuevas necesidades de la Iglesia

Los documentos y las enseñanzas del Vaticano II ni son prevalentemente jurídicos ni era la finalidad específica del Concilio la renovación del Código, ya que Juan XXIII distinguió siempre entre las tres iniciativas la convocación de un Sínodo romano, del Concilio ecuménico y la reforma del Código Pero indudablemente el Concilio tiene necesarios efectos jurídicos, ya que las leyes posconciliares tendrían que recoger la doctrina conciliar y ayudar a ponerla en práctica

En relación con la fundamentación teológica del Derecho canónico la doctrina conciliar nos ofrece los siguientes datos [20].

[19] Cf Pio XII, enc *Mystici Corporis* (29-6-1943) AAS 35 (1943) 200ss

[20] Cf J Ratzinger, *El Nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 297-333, A Antón, *El Misterio de la Iglesia* II (Madrid 1987), R Blazquez, *La Iglesia del*

— Cristo, sacramento primordial, es el gesto fundamental, fontal y visible del amor de Dios que redime y salva al hombre pecador (LG 7) El misterio de la Iglesia es el misterio de la Trinidad Desde esta afirmación podemos considerar a la Iglesia como un espejo de la realidad creada de este deseo de comunión con Dios que es la fuente de la creación, de la encarnación y de la redención que continúa a través de ella Por ello la Iglesia es convocación-congregación, un llamamiento personal a la comunión con otros y con Dios La Iglesia es el instrumento de salvación por medio del cual Dios ofrece, de una manera definitiva, la salvación a todos los hombres de todos los tiempos y lugares Como sacramento radical y universal, la Iglesia es sacramento de salvación de Cristo viviente y operante eficazmente en el mundo Por tanto, la existencia de la Iglesia es esencialmente para el mundo El Derecho, como realidad humana redimida por Cristo, tiene sentido en cuanto estructuración de esa realidad social que es signo para el mundo

— La imagen paulina del Cuerpo de Cristo nos ayuda a entender esta visibilidad de la Iglesia formada por miembros distintos, nace como comunidad visible y se reúne en torno a la eucaristía La Iglesia es el cuerpo vivo de Cristo que, animado por el Espíritu Santo, sostiene la vida de la Iglesia en su energía e incremento, por medio de la variedad y multiplicidad de sus dones y carismas El Derecho sirve a la salvación porque es instrumento para acrecentar el cuerpo de toda la Iglesia. No produce salvación porque es instrumento y por ello se puede relativizar, pero sirve a la unidad visible de la Iglesia y hace que las diferentes vocaciones contribuyan a la edificación de todo el cuerpo La Iglesia comunidad de fe, esperanza y amor es un organismo visible para comunicar por medio de ella a todos la verdad y la gracia (LG 1-5, 8-9, 48-49)

— La Iglesia es apostólica —fundada sobre los apóstoles— y ofrece la salvación de Jesús respetando la naturaleza social y la dimensión histórica del hombre al que evangeliza y santifica Esta realidad constituye el rostro humano de la Iglesia que es elemento esencial de su naturaleza y la constituye, a la vez, en comunidad invisible y visible, jerárquica y con igualdad fundamental de todos los bautizados (LG 8)

— La Iglesia como comunión pone de relieve que lo que nos une en la Iglesia, no es un sentimiento impreciso, sino una realidad orgánica que exige una forma jurídica y que a la vez está animada por el

Vaticano II (Salamanca 1988), PROFESORES DE SALAMANCA, *Codigo de Derecho Canonico* Edicion bilingue y comentada (Madrid [15]1999) XLIII-XLV, G GHIRLANDA, *Introduccion al Derecho Eclesial* (Estella 1995)

amor [21] Se comprende la comunión estableciendo una analogía entre el misterio de la Iglesia y el misterio del Verbo encarnado Esta idea ya se encontraba en los escritos del Nuevo Testamento, donde se nos muestra cómo vivía esta realidad la Iglesia apostólica [22] La comunión entre los creyentes no excluye la diversidad de vocaciones y misiones, ni tampoco las diferentes responsabilidades

— El Concilio une además esta nocion de comunión a la Eucaristía que, por obra del Espíritu Santo, lleva a la comunión con Cristo y con la Trinidad [23] De esta comunión, por la cual los fieles participan de la vida divina, fluye una relación entre todos los miembros de la Iglesia [24] y entre todas las Iglesias [25] Esta comunión se manifiesta a través de las relaciones sociales visibles propias de los que participan de ella Desde aquí se entiende la variedad de las Iglesias particulares que no perjudican la unidad de la Iglesia universal, sino que más bien la expresan, y su carácter esencialmente jerárquico —fundamentado en el sacramento del orden y que crea un vínculo orgánico y estructural entre el Papa como cabeza del colegio episcopal, y los presbíteros y diáconos con el orden episcopal y de éstos con el Pueblo de Dios, tanto a nivel universal como particular o local

En este ámbito, y desde este origen y con este fin, el Derecho canónico, como realización de la justicia en la Iglesia desde la fe y la caridad, queda inserto teológicamente en la naturaleza misma de la Iglesia [26] Así se justifica la existencia y la necesidad del Derecho canónico en la Iglesia, porque Dios «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa» (LG 9) Por tanto, no es el Derecho canónico el que estructura la Iglesia, sino la Iglesia la que estructura el Derecho canónico, no es lo visible lo que prevalece sobre lo invisible, ni es lo jurídico más importante que lo carismático

Por último queremos señalar dos prescripciones importantes para nuestro tema Por un lado, en el decreto sobre los obispos se establece lo siguiente «El Sagrado Sínodo decreta que, en la revisión del Código de Derecho Canónico, se establezcan leyes apropiadas segun los principios presentes en este Decreto Han de tenerse en cuenta también las advertencias que presentaron las Comisiones o los Pa-

[21] Cf Nota explicativa previa al cap III de la LG, n 2, en CEE, *Concilio ecumenico Vaticano II* (Madrid 1993) 169

[22] Cf 1 Cor 1,9, 2,23, 10,14-22, 11,17-34, 2 Cor 6,14, 13,13, Flp 2,1, 3,10, 1 Pe 4,13, 5,1, 1 Jn 1,3, Ef 5,11, 1 Tim 5,22, 2 Jn 10,11, Ap 18,4

[23] Cf LG 7, AG 39, UR 15a

[24] Cf GS 38b

[25] Cf UR 7c 14a 15a, OE 2, LG 13c, AG 37d

[26] Cf ChD 38, 40, 42, 44, AA 1, AG 14 y 19, OT 16, OE14, LG 45, PC 4

dres Conciliares» (ChD 44) Por otro, en el decreto sobre la formación sacerdotal, se establece lo siguiente «En la explicación del Derecho canonico ha de tenerse en cuenta el misterio de la Iglesia, de acuerdo con la Constitucion dogmática *De Ecclesia*» (OT 16)

Por consiguiente, en la explicación del Derecho canónico no sólo es necesario hacer una referencia concreta y explícita a su fundamentacion teológica, sino que es necesario tambien tener en cuenta esos principios eclesiologicos conciliares de forma total y sincera, no intentando explicar el Concilio por las prescripciones del Codigo, sino al contrario

2 La crisis del cambio

El tránsito, teórico y práctico, de la eclesiología del Vaticano I a la del Vaticano II no fue ciertamente fácil, pues fueron muchos los cambios que debieron ser asimilados y que provocaron no pocas crisis Por un lado, el paso de una Iglesia-sociedad a una Iglesia-comunión, de la concepción de la Iglesia como *societas iuridice perfecta,* de carácter prevalentemente apologético, jurídico y externo, a una Iglesia que busca en su interior re-encontrar la conciencia que tiene de sí misma [27] Por otro lado, el tránsito de la prevalencia de la ley como ordenadora primaria de la vida de la Iglesia a la revalorización de la libertad de iniciativa y de creación, como derecho fundamental de los bautizados, a veces llevada al extremo de considerar la ley de la Iglesia como freno y obstáculo a la evangelización

Se da ademas un tránsito de la concepción monopolista de la verdad, al reconocimiento de lo que «en otras religiones hay de «verdadero y santo» [28] Los Decretos sobre Ecumenismo y la Declaración sobre religiones no cristianas serían inconcebibles en la eclesiología del Vaticano I, con todo lo que ello lleva, desde resaltar más los que

[27] Basta recordar las palabras de Pablo VI en su primera enciclica, *Ecclesiam suam* «Os diremos, sin mas preambulos, venerables hermanos, que tres son los pensamientos que agitan nuestro espiritu cuando consideramos el altisimo ministerio que la Providencia, contra nuestros deseos y nuestros meritos, nos ha querido confiar [ ] El pensamiento de que es esta la hora en que la Iglesia debe profundizar la conciencia de si misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio [ ] Es obligatorio hoy para la Iglesia profundizar en la conciencia que debe tener de si misma, del tesoro de verdad del que es heredera y depositaria y de la mision que debe cumplir en el mundo Aun antes de proponerse el estudio de cualquier cuestion particular y aun antes de considerar la posicion que deba adoptar con relacion al mundo que le circunda, la Iglesia debe, en este momento, reflexionar sobre si misma para [ ] hacer mas cercanos, operantes y beneficos sus contactos con la humanidad, a la que ella pertenece aunque distinguiendose de ella, por caracteres propios inconfundibles» [n 7 y 13 AAS 56 (1964) 650ss]

[28] Cf Concilio Vaticano II, declaracion *Nostra aetate* (1965), 2

nos une a «los hermanos separados» que lo que nos separa, hasta las últimas derivaciones canónicas de la *communicatio in sacris*

Se pasa de la evangelización-colonialista de tipo occidental a la evangelización de inculturación como base de la actividad misionera de la Iglesia (cf AG 9), de la prevalencia del ministerio ordenado como conciencia de clase al ministerio ordenado de fraternidad servicial, hermano entre hermanos (cf PO 3), de la Vida Consagrada como recinto amurallado en el mundo a la Vida Consagrada como testimonio vivo y encarnado del servicio total a Jesucristo y los hermanos, de la comprensión del laico en actitud de mera pasividad a su incorporación a la vida y corresponsabilidad de la Iglesia Así se podrían señalar otros focos de tensión, que no nacieron en el Concilio, ni del Concilio, pero sí encontraron en su doctrina un fuerte fundamento para el cambio

3 El Concilio y la elaboración del Código

La crisis que sucedió al Concilio hacía urgente la revisión del Código, pero la dificultad era que no todos los canonistas que iban a intervenir en ella estaban imbuidos de un espíritu auténticamente conciliar Tanto es así que el mismo Pablo VI, en 1970, ya aludía con entera claridad a una necesaria conversion conciliar de los canonistas, cuando afirmaba que el Concilio los obligaba a buscar más profundamente en la Sagrada Escritura y en la Teología las razones de la propia doctrina Y esta conversión no fue fácil, ni se logro en un momento, por lo que no debemos escandalizarnos por las reales deficiencias que se puedan advertir en esta recepcion conciliar Juan Pablo II, como veremos mas adelante, se ha hecho eco de esta tensión y la ha resuelto de modo absolutamente claro y definitivo estableciendo dos afirmaciones que el Código no es el Concilio traducido en leyes, y que tiene que ser interpretado y aplicado segun el espíritu del Concilio

— *Adaptación, reforma, ley-marco*

En el proceso de elaboración del nuevo Código, desde el principio la Comisión tuvo que enfrentarse a un interrogante de indudable importancia teórica y de relevantes consecuencias prácticas ¿El Código de 1917 era susceptible de una adaptación a la eclesiología del Vaticano II o habría que reformarlo enteramente? La respuesta no era fácil por los datos que tenemos podemos afirmar que desde un principio la Comisión se planteo una doble problematica *1)* La con-

veniencia de conservar la sistemática del Código de 1917 adaptándolo a la normativa conciliar o el abandono de la misma y búsqueda de una nueva sistemática más de acuerdo con la doctrina conciliar que debería servirle de base [29], *2)* la conveniencia de un derecho constitucional fundamental *(Lex Ecclesiae fundamentalis)* que debería preceder al Código con vigencia tanto para la Iglesia católica latina como para la oriental

Si el primer problema tenía un carácter primordialmente técnico, aunque con aplicaciones muy serias de fundamentos doctrinales, el segundo problema tenía como causa la incapacidad del Código de 1917 para, con una sencilla labor de adaptación, reflejar la eclesiología del Vaticano II [30] Ya durante el Concilio (el 8 de diciembre de 1963) el obispo maronita, Khoreiche, del Líbano, había pedido una «ley fundamental» que fuera válida para toda la Iglesia, tanto oriental como latina Pablo VI, explicitando sus ideas expresadas en la encíclica *Ecclesiam suam,* propondrá en noviembre de 1965 a los cardenales miembros y los consultores de la Comisión pontificia para la Reforma del Código la conveniencia de tal iniciativa, poniendo en marcha el proceso de elaboración de la que se denominaría *Lex Ecclesiae fundamentalis* Los trabajos, a través de la propuesta y correccion de los diversos esquemas, se desarrollarán entre los años 1967 y 1980, con la aportación tambien de los Padres orientales, que fueron incorporados al proyecto en 1974

Se hubiera podido promulgar de forma independiente a la vez de la del Código, pero, en la relacion sobre la consulta universal al Proyecto de 1980, se preveía la posibilidad de que fuera retirada por la urgencia de llegar a una pronta promulgacion del Código, para la Iglesia latina, como así sucedió No obstante se seleccionaron 38 canones, que pasaron a formar parte del nuevo Código, con lo que se abandonó el proyecto de una ley fundamental común, previa y superior a los códigos latino y oriental Ciertamente constituyó un intento serio de presentar a la Iglesia una ley tal que de verdad fuera común a todas las Iglesias particulares, que les marcara los principios y las estructuras basicas Quiso plasmar una articulación jurídica que, además de las antiguas Iglesias, tuviera en cuenta las peculiaridades de las jóvenes y florecientes Iglesias de África y Asia

[29] Cf *Communicationes* 1 (1969) 29, 44, 85 Vease tambien la afirmacion de Mons R J CASTILLO LARA, «Las Nuevas leyes de la Iglesia» *L Osservatore Romano* edic castellana (6-3-1983) 9

[30] Cf L ROSSI, «Il lungo e faticoso iter di un progetto», en E CAPPELLINI (ed), *Problemi e prospettive di Diritto Canonico* (Brescia 1977) 51-70, C CORRAL, «Ley fundamental de la Iglesia», en C CORRAL, SJ J M URTEAGA, *Diccionario de Derecho Canonico* (Madrid 1989) 359-360, ID , «La recepcion de la proyectada Ley fundamental de la Iglesia en el nuevo Codigo de Derecho Canonico», en *El Nuevo Codigo de Derecho Canonico* (Madrid 1983) 137ss

— *El Sínodo de los Obispos de 1967: principios para la revisión del Código*

En 1967, dos años después de la clausura del Concilio, los profesores de la Facultad de Salamanca editan el *Derecho canónico posconciliar,* que llegará a la cuarta edición en 1974. Se trataba de una serie de documentos de diverso valor jurídico —desde constituciones apostólicas hasta instrucciones y directorios— que, aparecidos durante el Concilio o terminado éste, intentaban poner en ejecución su doctrina. En ellos aparecen ya algunas de las líneas y directrices que van a seguirse en la revisión y reforma del Código y todos tienen una nota común que hizo que no produjesen el efecto deseado: su provisionalidad ante la definitiva promulgación del nuevo Código.

Pero si hay algún acontecimiento que marcó de manera definitiva el proceso de elaboración de la nueva codificación fue, sin lugar a dudas, el primer Sínodo de Obispos convocado en 1967, en el que se establecieron los principios generales obligatorios para la revisión del Código y donde estaba muy presente la nueva eclesiología del Vaticano II. En resumen, dichas directrices serían las siguientes [31]:

Introducción. En ella se indica que estos principios proceden de la atenta consideración de los decretos del Vaticano II, de los principios generales del derecho y de la tradición legislativa y jurisprudencias de la Iglesia. En ellos se da especial relevancia a los textos de la Sagrada Escritura y se encuentran recogidas las observaciones enviadas por las Conferencias Episcopales. Son necesarios para que los redactores tengan mayor seguridad en la línea a seguir en los proyectos del nuevo Código.

Proemio. La redacción del nuevo Código llega después del Concilio Vaticano II, en el que se ha llevado a cabo la inmensa obra de la renovación interna de la Iglesia. El Código es como el complemento de la misma, por lo que deberán tenerse en cuenta dos principios fundamentales expuestos por Pablo VI: *a)* que el Código debe adaptarse a la mentalidad del Concilio en la importancia que éste da a la Pastoral y a las nuevas necesidades del Pueblo de Dios; *b)* que, como el Código de 1917 reflejaba la mentalidad del tiempo en que se promulgó, hay una verdadera necesidad de renovarlo, dentro del respeto a la tradición.

Carácter jurídico del nuevo Código. Ante todo, el Código de Derecho Canónico debe conservar su carácter jurídico íntegramente, que viene exigido por la naturaleza social de la Iglesia, fundado en la

[31] Estos principios, que vamos a numerar y a señalar su contenido, se encuentran en el Documento presentado en el Aula Sinodal el 30-9-1967 y aprobado el 7 de octubre de ese mismo año. El texto latino puede verse en *Comm.* 1 (1969) 77-85.

potestad de jurisdicción dada por Cristo a la Jerarquía. Por tanto, deben rechazarse las tendencias aparecidas y las sugerencias que se proponen para que el nuevo Código se limite a exponer exclusivamente «una regla de fe y de conducta». Por el contrario, los fieles deberán encontrar en el nuevo Código indicación clara sobre cómo ordenar su vida cristiana, de cómo participar de los bienes que la Iglesia ofrece para obtener la salvación. El objeto principal del derecho es definir y defender los derechos-deberes de cada persona en relación con los demás y también con la sociedad eclesial.

Lugar de fuero interno y externo en el Derecho canónico. Es necesario que, al mismo tiempo que se mantiene y se afirma el carácter jurídico del fuero externo, se mantenga también el fuero interno. De aquí que, donde lo exija la salvación de las almas, junto a las normas que se refieren al fuero externo, se den también normas que pertenecen al fuero interno o de la conciencia. Por ello mismo es necesario que se establezca una buena relación entre ambos fueros, para evitar conflictos. Esto, sobre todo, debe tenerse en cuenta en el derecho sacramental y penal.

Medios para introducir en el Código elementos que favorezcan la acción pastoral de la Iglesia. Todas las leyes e instituciones de la Iglesia tienen como finalidad promover la vida sobrenatural de los bautizados. El Derecho canónico tiene, dentro del misterio de la Iglesia, una función «cuasi-sacramental», es decir, de ser signo de la misma vida sobrenatural que señala y promueve. En la realidad no todas las leyes que se promulgan tienen como finalidad inmediata favorecer directamente el fin sobrenatural de la Iglesia, pero sí es necesario que estén siempre conformes con el fin de la Iglesia.

En consecuencia, en todas las leyes debe sobresalir el espíritu de caridad que las distinga de cualquier otro derecho humano y profano. El Código deberá respetar no sólo la justicia, sino una sabia equidad, fruto de la bondad y de la caridad que estimule a los pastores y jueces. Por ello, no deben imponerse obligaciones donde basten las exhortaciones, y mucho menos deberán multiplicarse las leyes inhabilitantes o irritantes, salvo en las cosas más importantes y verdaderamente necesarias para el bien público y disciplinar de la Iglesia.

Déjese a los pastores y párrocos la conveniente potestad discrecional, mediante la cual puedan acomodar las obligaciones impuestas a los fieles, tal y como lo ha hecho la constitución apostólica *Poenitemini.* El bien de toda la Iglesia exige que las normas del futuro Código no sean demasiado rígidas, principalmente en territorios de misión, para que sobresalga el espíritu pastoral del Derecho de la Iglesia.

Aplicación del Principio de subsidiariedad. Lo dicho anteriormente pertenece al principio de subsidiariedad en la vida de la Igle-

sia, pero debe procederse todavía a una aplicación más plena del mismo, salvada la unidad de legislación que se exige en las disposiciones de mayor importancia. Pero esta necesidad no debe desconocer la conveniencia de legislaciones particulares que entran dentro de la competencia de cada obispo. Las reservas pontificias deben aparecer claramente propuestas en el Código. Sin embargo, y salvada la disciplina de la Iglesia Oriental, no parece conveniente la existencia de estatutos normativos nacionales, pero sí pueden establecerse tribunales nacionales y regionales.

Tutela de los derechos de las personas. La autoridad suprema del Papa, y respectivamente de los obispos, debe quedar fuera de toda duda. Pero el ejercicio de la autoridad no puede ser arbitrario, sino que debe estar regido por el derecho natural y divino positivo. En consecuencia, deben reconocerse y defenderse los derechos de los fieles estableciéndose un estatuto común a todos ellos que proceda de la misma naturaleza de la persona humana y del bautismo, antes de determinar los derechos-deberes que corresponden a cada uno de los fieles a tenor de la función que desempeñan en la Iglesia.

Procedimientos para la defensa de los derechos subjetivos. Sin el reconocimiento y protección de los derechos subjetivos de las personas y de los bautizados no puede darse un orden social justo. Esta defensa sólo puede lograrse mediante el establecimiento de los oportunos recursos contra las decisiones de las autoridades inferiores, ante las superiores. Según la opinión de la mayoría de los canonistas, los recursos administrativos están deficientemente regulados en la práctica judicial de la Iglesia. Por ello, debe distinguirse entre la potestad legislativa, administrativa y judicial y deben establecerse tribunales administrativos. Como regla general, los procesos deben ser públicos, salvo en casos especiales.

Ordenación territorial de la Iglesia, revisión del derecho penal y nuevo orden sistemático del Código. Sin abandonar totalmente el carácter territorial del ejercicio de la autoridad en la Iglesia, deben establecerse instituciones de carácter supra-territorial o personal, exigidas por una pastoral especializada. Las diócesis no pueden seguir definiéndose como unidades territoriales, sino como *partes del Pueblo de Dios que constituyen una Iglesia particular* (ChD 11). Debe reducirse el número de penas establecido en el Código, pero sin que desaparezca el derecho penal de la Iglesia. Debe cambiarse el orden sistemático del Código, sobre todo en relación con el libro II y III, de modo que responda más plenamente a la eclesiología conciliar [32].

Cuatro años después el segundo Sínodo de Obispos de 1971 tratará dos temas de singular importancia para la vida de la Iglesia: el

[32] Cf. G. GHIRLANDA, *Introducción al Derecho eclesial* (Estella 1995) 93-137.

sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo. El segundo de ellos tenía tres partes principales que merecen una atenta lectura: *1)* la justicia y la sociedad mundial; *2)* el anuncio del evangelio y la misión de la Iglesia; *3)* la práctica de la justicia dentro de la Iglesia, como ejercicio reconocido y protegido de derechos fundamentales de la mujer y el hombre, en cuanto personas y en cuanto bautizados. En concreto:

— La Iglesia debe dar un testimonio de justicia, afirman los obispos, y en ella tienen que ser respetados los derechos fundamentales. Los que sirven a la Iglesia con su propio trabajo deben recibir los medios suficientes para su propia subsistencia y disfrutar de los seguros sociales que sean usuales en cada nación. A los seglares se ha de asignar un salario equitativo y una conveniente promoción [...] y han de ser ellos quienes participen en la gestión de los bienes de la Iglesia. Las mujeres deben tener su propia parte de responsabilidad y de participación en la vida comunitaria de la sociedad y de la Iglesia.

— La Iglesia reconoce asimismo a todos el derecho a una conveniente libertad de expresión y de pensamiento, lo cual supone también el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo que mantenga una legítima variedad dentro de la Iglesia. Los procedimientos judiciales deben conceder al imputado el derecho a saber quiénes son sus acusadores, así como el derecho a una conveniente defensa. La práctica de la justicia en la Iglesia, para que sea completa, debe incluir la rapidez del proceso y esto se requiere especialmente en las causas matrimoniales.

— Los miembros de la Iglesia tienen derecho a tener alguna participación en la preparación de las decisiones, según las normas dadas por el Concilio ecuménico Vaticano II y la Santa Sede. La fe exige cierta moderación en el uso de los bienes y la Iglesia está obligada a vivir y a administrar sus propios bienes de tal manera que el Evangelio sea anunciado a los pobres. Si, por el contrario, la Iglesia aparece como uno de los ricos y poderosos de este mundo, su credibilidad quedaría menguada.

Como puede apreciarse, se trata de un programa preciso, completo y concreto en relación con el reconocimiento y la vigencia de los derechos humanos en la Iglesia. Un programa que será después recogido en el estatuto jurídico de los fieles cristianos en general, al inicio del libro II del Código, poniendo de manifiesto la nueva sensibilidad de la Iglesia en temas que, hasta entonces, no habían aparecido como preocupación preferente de la legislación.

4. El magisterio posconciliar

Concluimos este apartado haciendo referencia a la doctrina de los dos pontífices que, sin lugar a dudas, han marcado decisivamente la etapa posconciliar orientando los trabajos de la Comisión codificadora para que el nuevo Código respondiera al diseño de Iglesia propuesto por el Concilio y ofreciendo, a través de sus numerosas intervenciones, una auténtica fundamentación teológica del Derecho canónico.

a) *Pablo VI*

A través del magisterio de Pablo VI puede elaborarse una teoría completa sobre el ser, la fundamentación teológica y la finalidad del Derecho canónico [33]. Parte del principio fundamental de que la Iglesia de la caridad y la Iglesia del Derecho son inseparables. La naturaleza sacramental de la Iglesia, que nace del misterio mismo de la encarnación del Hijo de Dios, se fundamenta en la unidad indivisible del elemento invisible y visible de la Iglesia y es la base del Derecho canónico. Como consecuencia, la formulación racional y técnica, propia de los textos legales, es necesaria pero secundaria en relación con el principio evangélico del amor a Dios y a los hombres, que tiene que ser auténtica fuente del Derecho canónico y debe informar toda la legislación canónica [34].

El Derecho canónico, afirma Pablo VI, está en relación con la justicia de Dios, de la cual debe ser manifestación y, por ello, debe estar transido de equidad, de misericordia y de caridad. No debe urgirse la ley por la ley y el juicio por el juicio, sino que tanto la ley como el juicio deben estar al servicio de la verdad, de la justicia, de la paciencia y de la caridad, virtudes que constituyen la esencia del Evangelio. La equidad es una virtud humana y cristiana propia del juez o de cualquier autoridad en la Iglesia (elemento subjetivo) y una cualidad intrínseca de cualquier normativa eclesial (elemento objetivo): transciende y ordena toda la vida jurídica eclesial y expresa el deseo humano de alcanzar una justicia superior y mejor. La equidad es manifestación de la caridad de Cristo, que tiene siempre en cuenta

[33] Cf. J. BEYER, «Significato e funzione del Diritto Canonico nel pensiero di Paolo VI»: *Vita Consecrata* 18 (1982) 739-750; L. VELA, «Qué teología y filosofía subyacen en el Nuevo Código»: *Sal Terrae* 71 (1983) 527-542; T. JIMÉNEZ URRESTI, «Eclesiología subyacente en el Nuevo Código de Derecho Canónico», en *XVIII Semana Española de Derecho Canónico, Temas Fundamentales del Nuevo Código* (Salamanca 1984) 81-143; ÍD., *De la Teología a la Canonística* (Salamanca 1993).

[34] Cf. *Alocuciones* del 25-1-1966, del 25-5-1968, del 20-1-1970 y del 28-1-1972.

las condiciones particulares en que se encuentra la persona. En el Derecho canónico existe siempre una instancia pastoral a través de la equidad, como *iustitia dulcore misericordiae temperata* (Ostiense), porque el bien común eclesial no puede conservarse sólo por medio de la justicia legal, sino además por la caridad, sin la cual es imposible que una persona llegue a Dios [35].

Por último, destaca que el fin del Derecho canónico es la defensa de la dignidad del bautizado, sea en su vertiente natural o en la sobrenatural, a fin de que pueda lograr la salvación. La vertiente institucional y social pertenece a la naturaleza de la Iglesia, de igual forma que la vertiente invisible y carismática. De aquí la necesidad de un orden social y de la existencia de la autoridad en la Iglesia, de modo que la persona pueda lograr su plena dignidad y vivir la libertad de los hijos de Dios a través del ejercicio de los derechos fundamentales de orden sobrenatural. Esto dota a la persona de un puesto central en el Derecho canónico en cuanto que es fundamento de toda vida social [36].

b) *Juan Pablo II*

El primer dato destacable del magisterio de Juan Pablo II es la manifiesta conexión con la teología del Vaticano II. Esta conexión le ha llevado a poder afirmar que, en cierto sentido, el Código es el último documento del Concilio Vaticano II, pues es un instrumento que corresponde de lleno a la naturaleza de la Iglesia, especialmente como la presenta el magisterio del Concilio Vaticano II y de modo particular su doctrina eclesiológica. De la constitución *Sacrae disciplinae leges* con la que promulgó el Código extraemos sus aportaciones fundamentales [37]:

— La Iglesia en el Vaticano II aparece como misterio, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Comunión... y es necesario tener en cuenta todos estos elementos para lograr una visión de conjunto, porque mutuamente se complementan. Lo mismo pasa con el Código: hay que ver los distintos elementos para percibir la fisonomía de la Iglesia en el conjunto del mismo, teniendo en cuenta, además, que es texto legislativo y no específicamente doctrinal. Así, por ejemplo, no puede considerarse sólo el oficio pastoral de los obispos sin considerar al mismo tiempo los derechos y deberes fundamentales de los fieles; o explicar el estatuto de los párrocos sin tener en cuenta que la

[35] Cf. *Alocuciones* del 25-1-1966, del 12-2-1968, del 27-1-1969, del 28-1-1971, del 13-12-1972, del 8-2-1973, y del 19-2-1977.

[36] Cf. *Alocución* del 25-1-1966 y del 17-9-1973.

[37] JUAN PABLO II, const. apost. *Sacrae disciplinae leges*: AAS 75, II (1983) I-XII.

parroquia es la comunidad donde los fieles deben encontrar la posibilidad de ejercer esos derechos y deberes.

La diferencia con el Código piobenedictino

— El Código de 1917 se movía en una óptica eclesial muy diferente a la del Concilio Vaticano II: en torno a la concepción de la Iglesia como *societas iuridice perfecta* y en una imitación de los códigos civiles. La crisis del Derecho canónico nunca llevó a los Padres Conciliares a cuestionar la existencia del Derecho en la Iglesia, sino a cuestionar un tipo determinado de derecho y a corregir la prevalencia, unilateral e injustificada, del pensamiento jurídico y de las categorías legales en la vida de la Iglesia.

Tampoco la crisis del Derecho canónico preconciliar y la nueva doctrina eclesiológica llevaron a los redactores a olvidar que el Código es un texto legal, tal y como lo define el primer principio de revisión establecido en el Sínodo de 1967, pero sin que esto los llevase a trasladar a la Iglesia el derecho secular o estatal.

Se trata de un derecho vinculante, ciertamente, pero en el Pueblo de Dios, por lo que no vincula sólo la actuación externa del bautizado, sino también su conciencia, con la posibilidad de conflicto entre su dictamen y la disposición legal. De aquí la necesidad de un derecho más flexible y personalista que, lejos de coaccionar la conciencia, le ofrezca suficientes datos para una formación recta de la misma, para que el fiel cristiano se sienta libre en la obediencia de la ley (cf. c.618).

La sistemática del Código

— Es otro dato más sobre la real incidencia de la doctrina eclesiológica del Vaticano II en el Código vigente. De una sistemática heredada, más o menos, del Derecho Romano (normas generales, personas, cosas, procesos, delitos y penas), tras algunas dudas, los redactores eligieron la sistemática actual, que, aunque no sea del todo satisfactoria, sí está mucho más cerca de la concepción de la Iglesia, como Comunión y Pueblo de Dios, de la Palabra de Dios y de los sacramentos, como elementos integrantes y esenciales de la misma.

La sistemática del antiguo libro II —sobre las personas en la Iglesia— prácticamente daba la impresión de que la estructura de la Iglesia se sostenía en un jerarquismo y en una ordenación de los cargos y oficios en la Iglesia. La concepción del libro II del vigente Código no cabe duda de que representa un progreso substancial en rela-

ción con el Código anterior, incorporando una estructura y sistemática perfectamente defendible, aunque perfectible, como toda obra humana, que responde a la nueva eclesiología del Concilio.

La Iglesia como comunión

— Junto a esta consideración sobre la sistemática del Código es preciso resaltar, como algo muy significativo, que en el libro II se haya colocado conscientemente el capítulo destinado a los fieles antes del capítulo IV dedicado a la jerarquía, poniendo de manifiesto la *communio christifidelium:* que todos los fieles somos miembros del Pueblo de Dios y participamos de la vida del mismo, no como concesión graciosa de quienes tienen la potestad en la Iglesia, sino como consecuencia del bautismo, del sacerdocio común y de la participación en el triple oficio de Cristo.

Frente a la prevalencia de una concepción de la Iglesia como *societas inaequalium,* se parte de la igualdad fundamental de todos los bautizados, sean simples fieles o estén constituidos en jerarquía. Este hecho puede ayudar a corregir una idea exageradamente clerical, no sólo de la Iglesia, sino también del mismo Código. Y esto, aunque todavía resulte muy grande la diferencia entre la atención dedicada a los clérigos y a los miembros de los Institutos de Vida Consagrada, y la dedicada a los laicos.

El Vaticano II se refiere a la *communio hierarchica* al exponer su doctrina sobre la relación entre el obispo y el presbiterio. Con ello se afirma que la Iglesia, en su visibilidad externa, por voluntad de Cristo, aparece como una comunidad jerárquicamente estructurada, tanto la Iglesia universal como las Iglesias particulares y sus agrupaciones. Esto mismo aparece reflejado en el Código, donde se subraya que la «porción del Pueblo de Dios» confiada a los respectivos pastores (obispos y párrocos) es constitutiva del oficio. Es a partir de las respectivas comunidades eclesiales desde donde hay que reestructurar los órganos centrales y auxiliares del gobierno, en todo aquello que no es estrictamente dogmático, desde el Sínodo de los Obispos, las Conferencias Episcopales o los Consejos parroquiales.

El canon 368, siguiendo la doctrina de la constitución *Lumen gentium,* establece que «la Iglesia Universal existe en y desde las Iglesias particulares». Esta fórmula tiene una importancia decisiva en el Derecho de la Iglesia, en cuanto que niega que la Iglesia pueda concebirse como una confederación de Iglesias particulares, basada en la unión libre de las mismas, ni tampoco como una macrodiócesis, dividida en departamentos que serían las diócesis, sino que se configura como una verdadera *communio Ecclesiarum.*

La Iglesia particular es un elemento constitutivo de la Iglesia, porque en ella se hace presente la esencia total de la Iglesia como tal, pero con la condición de permanecer en comunión con el Papa y las demás Iglesias particulares. Esto tiene consecuencias muy claras de tipo normativo, ya que aquí se basa, por ejemplo, las facultades que tienen todos los obispos, por el hecho de su consagración y de su misión, para el ejercicio efectivo de su ministerio pastoral y no como concesión graciosa de los órganos centrales de la Iglesia.

El pensamiento de Juan Pablo II sobre el Derecho canónico y su fundamentación teológica aparece completado en otras diversas enseñanzas del mismo, donde pone de manifiesto la relevancia de la justicia, la equidad y la caridad en el como un Derecho de comunión eclesial, la función del Derecho canónico en la defensa de los derechos de la persona humana y cristiana o como servicio de caridad en la comunidad eclesial [38].

V. FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS

El juicio último acerca del modo de obrar del hombre y el ámbito de las relaciones jurídicas pertenecen a la conciencia del hombre, que no puede ser suplantada por ninguna autoridad humana. Los derechos personales que están adheridos a la misma persona los da Dios, no son concesión del derecho positivo, pues a éste le corresponde sólo conocer, regular y defender los derechos subjetivos que están en la persona como persona.

La búsqueda de la naturaleza del derecho positivo desde el punto de vista antropológico conduce al problema de la trascendencia. Desde aquí se plantean importantes interrogantes: ¿El Derecho canónico participa del orden de la naturaleza y del orden de la gracia?, ¿pertenece o no a la economía de la salvación?, ¿hay relación entre justicia divina y justicia humana y, por tanto, entre derecho divino y derecho humano? Intentaremos dar respuesta a estas cuestiones.

1. La dignidad del hombre y el derecho primario y fundamental a la vida

Aristóteles y Santo Tomás definen al hombre como *animal racional:* el hombre es semejante al animal en su género, pero diverso en su especie. Sin embargo, el hombre no se define en la Sagrada

[38] Cf. *Alocuciones* del 7-2-1979, 13-12-1979, 13-10-1980, 29-10-1981, 5-12-1981, 26-23-1983 y 26-1-1984.

Escritura con relación a los animales o al mundo en general, sino en relación a Dios. El acto creador tiene su origen en la voluntad libre de Dios, que crea al hombre distinto y por encima de todas las demás criaturas: *vio Dios que era muy bueno* (Gén 1,27), con capacidad para relacionarse con los otros (Gén 2,18-22), para gobernar la creación en nombre de Dios, para cuidarla y hacer uso adecuado de ella.

Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza (Gén 1,26), lo cual establece la máxima dignidad, pero también limita esa misma dignidad: no es Dios, preside la creación pero no es dueño absoluto de la creación, porque no puede usar de ella independientemente de Dios. Ahí se sitúa la figura *del árbol de la ciencia del bien y del mal.* El limo de la tierra lleva al hombre a recordar su origen, la prohibición de comer significa la supeditación al orden establecido por Dios. Por eso, sólo el hombre puede estar en comunicación con Dios (habla frecuentemente con Él, a diferencia de los animales), puesto que la interpersonalidad es característica propia y constitutiva del ser humano.

De estas afirmaciones surge la primera consecuencia fundamental: la vida humana es sagrada, pues procede de Dios y a Él debe remitirse siempre. El hombre tiene derecho absoluto y fundamental a la vida. Nadie puede lesionar este derecho afirmado en Gén 9,3-6 y 4,14-15. Ni siquiera en el caso de culpa grave, como sucedió con Caín. Se trata de un derecho primordial cuya lesión significaría ponerse en contra de la prohibición original de Dios y contra la soberanía absoluta de Dios sobre la creación. Dios, al establecer la dignidad del hombre, establece la primera estructura fundamental de la convivencia humana: prohibir la destrucción de la vida humana, aun de los pecadores.

El texto de Gén 5,1-3 debe entenderse a la luz de Gén 1,26-27: Set, hijo de Adán, es hecho también a imagen y semejanza de Dios porque, como hijo, es también imagen y semejanza de Adán. El hecho de la generación humana se encuentra en la raíz de la dignidad del hombre y de todas sus posibilidades. Hasta la raíz según la cual el Hijo de Dios se hizo hombre, siendo imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura (Col 1,15), para que el hombre entrara en la esfera divina y pudiera recibir la potestad de hijo de Dios (Heb 1,3; Jn 1,12).

Cristo exalta la dignidad del hombre y especialmente de los más pequeños, de los desfavorecidos (Mt 18,10-14), que por su limitación social y su debilidad personal están en peligro de escándalo. También los pequeños tienen la grandeza de la dignidad humana. El Padre no quiere que perezca ni uno de ellos. Nadie puede reclamar para sí la propiedad del hombre, ni siquiera el emperador

(Mt 22,15-22; Mc 12,13-17), pues Cristo sustrae al hombre, a causa de su dignidad, de cualquier despotismo.

2. La naturaleza social del hombre

Con la dignidad del hombre y su naturaleza social, Dios establece la segunda estructura de la convivencia humana: el hombre ha sido creado para establecer una comunión con Dios y con sus semejantes. Allí él mismo se perfecciona (Gén 2,18-22). La misma diferencia de sexos muestra cómo la comunión es una dimensión fundamental del hombre. El hombre y la mujer, como pareja, son el signo pleno de la divinidad en la creación (Gén 1,27) y modelo para todos los hombres que son llamados a la comunión según la imagen y semejanza de la primera pareja. Hay unidad fundamental del género humano y, al mismo tiempo, distinción entre sus miembros.

Jesucristo revela la restauración y cumplimiento del plan original de Dios acerca del hombre como llamado a entablar la comunión con los otros, cuando afirma la unidad del matrimonio (Mt 19,3-9). El Concilio (cf. GS 24) y Juan Pablo II *(Mulieris dignitatem)* nos recuerdan la igualdad esencial de ambos sexos como imagen de Dios, la importancia del matrimonio fundado en el amor —a imagen de la unidad trinitaria—, puesto que la unidad de los cónyuges es, además, modelo de comunión para los hombres.

3. El pecado y la restauración en Cristo

El pecado es el origen de todos los males del hombre, es el elemento de disgregación social, pues no sólo excluye a Dios de la vida personal, sino que también excluye a los otros. Aquí se fundamenta el misterio de la semejanza-desemejanza entre Dios y el hombre: creados libres a su imagen, podemos usar de esa libertad en contra del don de Dios: es el pecado original. A pesar de todo, la imagen de Dios nunca queda del todo destruida en el corazón del hombre.

El pecado es un esfuerzo por ocupar el lugar que le corresponde a Dios, por usurpar el papel de Dios, lo cual lleva necesariamente a la ruptura de la comunión. Antes del pecado (Gén 1,26) Adán y Eva no se avergonzaban de estar desnudos, existía un equilibro natural entre ellos y con las demás criaturas. Después del pecado tienen pudor (Gén 3,7), pierden la confianza en el otro y la comunicación con Dios y con el otro. La mujer, digna compañera del hombre, se convierte en su seductora y el hombre, acusándola, se hace su tirano

(Gén 3,6.12.16). Así se manifiesta la destrucción de todas las relaciones humanas y de la estructura de la convivencia social.

El pecado es una herida metafísica en la creación en general y en el hombre en especial. La primera experiencia de la muerte es el asesinato del hermano. Para que sea posible la convivencia humana, Dios da la primera ley fundamental para defender el derecho a la vida y la vida de Caín (Gén 4,15; 9,4-6). La rebelión de Babel (Gén 11,1-9) fue hecha contra Dios, que establece las estructuras de la vida y de la convivencia social humana. Esta exclusión de Dios necesariamente conlleva la fractura de la unidad del género humano, la imposibilidad de realizar la comunión entre los hombres y, por consiguiente, la dispersión de la humanidad y la confusión de lenguas.

Sólo la iniciativa de Dios puede restablecer el plan original de la convivencia y de la comunión humanas. Él llama a Abrahán para recuperar esa comunión a través de una Alianza por la circuncisión (Gén 17,9-16). Las leyes de Moisés ponen normas que regulan esta doble relación del hombre con Dios y con los otros hombres.

A través de la Nueva Alianza, Cristo organiza un nuevo pueblo cuyo fundamento es la ley del amor delineada en el sermón de la montaña (Mt 5) y manifestada plenamente en su muerte y resurrección. Cristo exalta al hombre, pero tiene una visión realista de él: reconoce su dignidad y le recuerda su condición pecadora (Lc 15,11-31; 13,1-3), la maldad que habita en su corazón (Mt 7,9-11), la muerte (Lc 15,24-32; Mt 8,21-22), es débil y enfermo (Mt 26,42), sujeto a pasiones (Mt 6,24-34; 5,22-26; 18,23-34; 20,1-16; Lc 15,25-32). Dios no es pesimista, es realista.

Dada esta condición humana, es necesario que Dios intervenga para restablecer la comunión. Cristo restituye la imagen originaria del hombre porque la llegada del Reino supone la plena y radical liberación del hombre según el plan primitivo de Dios creador. Dios impulsa al hombre para que tome una decisión moral de actuar en favor de la instauración del Reino, como anticipación del Reino escatológico. La ley positiva es manifestación de esa reintegración victoriosa sobre el pecado, posibilidad para que se actúe la convivencia humana y se venza la sospecha de la división entre los hombres.

4. Relación entre naturaleza y gracia

La función de la ley en la Iglesia no podría entenderse sin clarificar la relación existente entre naturaleza y gracia, de otro modo la ley aparecería como una realidad meramente externa, sin ninguna relación con la economía de la salvación. El ordenamiento jurídico no es algo meramente externo, sino que se enraíza en la conciencia mo-

ral inscrita en el corazón del hombre por Dios y en la búsqueda del bien y de la justicia. La distinción entre moral y derecho es meramente formal; afirmar lo contrario significaría un peligroso positivismo jurídico. Pero esto no significa que se identifiquen totalmente: la dimensión moral comprende todo el modo de hacer del hombre-cristiano; el derecho sólo se ocupa de las relaciones sociales-externas.

La naturaleza humana es una realidad dada, anterior al consentimiento mismo del hombre que nace sin su aprobación. La persona es una realidad existente que se determina por sus propias decisiones, desde una autonomía y dignidad personal inalienables. Es, además, un ser social porque tiene posibilidad de apertura para establecer relaciones con Dios y con los otros. Pero esta apertura natural coexiste con la concupiscencia o inclinación al pecado inserta en nuestra naturaleza.

La gracia recibida por la redención de Cristo le da al hombre la posibilidad de apertura perdida por el pecado, le capacita para que dé una respuesta adecuada a Dios, realizada históricamente en la relación con los otros. El hombre se realiza como persona cuando establece un diálogo con el creador para recuperar su auténtica imagen de creatura. Esta imagen se completará en el tiempo futuro, ya que en el presente no es posible integrar todos los aspectos queridos por Dios [39].

Así, la ley natural escrita en el corazón del hombre se funda en un *existencial sobrenatural con apertura a Dios* (K. Rahner), o en el *deseo natural de ver a Dios* (Santo Tomás de Aquino). Es aquello que el hombre, impulsado por la gracia, conoce histórica y progresivamente como actual expresión de su estructura ontológica: *en efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza* (Rom 2,14-15).

Por eso, la ley natural es normativa para el hombre, pues ella lo conduce a la consecución de su fin propio y a la realización de su manera de ser. La percepción de esta naturaleza se hace por medio de la reflexión filosófica y teológica, no empírica. Santo Tomás dice que el hombre puede entender la ley natural por la recta razón, como participación de la vida divina, pero no puede cumplirla sin la gracia de Dios porque permanece en él la inclinación al mal.

La ley natural se inscribe en la naturaleza de una manera histórica y debe actuar sin cesar a través de la ley positiva que va transfor-

[39] Cf. Col 1,13-20; 3,10; Rom 6,8; 8,29; 2 Cor 3,18; Ef 2,8-10; 4,22-24; Jn 3,9; Tit 3,4-7; 1 Jn 3,9; 1 Cor 15,44-49; GS 19a.

mado el conocimiento de la naturaleza del hombre. El orden jurídico se encuadra en un momento histórico concreto: depende de las condiciones culturales, pero las trasciende y las universaliza salvando los derechos fundamentales. Sin embargo, la realidad es más amplia y el derecho sólo es fragmentario porque no puede observar todas las personas y todos los casos, limitándose a abarcar los aspectos fundamentales.

Por medio de esa ley positiva el hombre expresa su decisión moral en las relaciones sociales, propone cómo deben ser las cosas. Pero ha de ser completada por la Revelación para adquirir un conocimiento más profundo de la naturaleza del hombre. Y esto para evitar un autoritarismo legal que intenta objetivar a la persona desde una autoridad puramente humana, sin dejar lugar a la conciencia personal. El ordenamiento jurídico debe dejar abierto este campo de la conciencia. El derecho positivo, dentro de sus límites, debe proteger la libertad de conciencia y ayudar al hombre en su autocomprensión.

5. **Justicia y derecho**

En el Antiguo Testamento no encontramos la noción de derecho, sino la de justicia, que no es ante todo una noción judicial o forense, puesto que en su esencia indica una relación del hombre con Dios:

— La justicia *(sedeq/sedaqâ)* [40], en cuanto que indica las acciones de salvación de Yahvé, es el ámbito en el que es colocado el hombre, por gracia de Dios. Cuando se refiere al hombre significa la fidelidad del pueblo al Dios de la Alianza, nunca tiene un sentido forense o legalístico, sino más bien ético, religioso-moral [41].

— La justicia humana *(mispat)* [42] se identifica con el juicio hecho por el juez, el derecho ante-juicio que hay que reclamar o la pena impuesta por la sentencia. Tiene un sentido más legal, pero no se puede separar del concepto de justicia divina: la justicia humana depende de la divina. La justicia divina, unida a la misericordia [43], pone al hombre en el ámbito de la justicia de Dios. Porque el hombre es salvado, puede obrar según justicia ya que ha sido hecho partícipe de la justicia y de la misericordia de Dios [44].

[40] Cf. Jdt 5,11; Sal 33,5, 103,17
[41] Cf. Éx 20; Lev 19; Dt 5; Prov 20,28; Is 16,5; Am 5,7; 6,12.
[42] Cf. Jer 32,8; 1 Re 8,32.
[43] Cf. Sal 33,5; 36,11; 40,11; 143,11.
[44] Cf. Prov 20,28; Is 16,5.

La justicia divina se encarna así en la justicia humana, no existe de manera abstracta [45]: si el hombre no recibiera la justicia de Dios —que es justificación, gracia, misericordia, caridad—, no podría ser justo, ni en el sentido de justificado ni en el sentido del que cumple acciones justas en su relación con los demás, hace leyes justas y pronuncia juicios justos.

La revelación bíblica nos lleva a una comprensión más profunda de la experiencia humana del derecho, que, como hemos visto, se basa en la sociabilidad que forma parte estructuralmente de la naturaleza del hombre y se expresa tanto en la formulación de leyes positivas, que indican la manera de actuar en concreto esa sociabilidad afirmando los derechos que deben respetarse y los deberes que deben cumplirse, como en los juicios que se emiten cuando no se establece espontáneamente la relación de sociabilidad, porque no se respetan los derechos en cuestión con o sin la violación de una ley.

La justicia bíblica, aunque difiere de la noción de justicia elaborada por la filosofía griega y recibida por la jurisprudencia romana, no por eso la excluye. En efecto, aunque la Escritura, en su referencia constante a la voluntad trascendente y omnipotente de Dios —en el que la justicia se une estrechamente con la sabiduría, la benignidad y la misericordia—, da a la justicia una dimensión metafísica diferente, no excluye, sin embargo, que la actuación histórica de Dios se haga según la regla del *suum cuique tribuere,* para que cada uno sea acogido como prójimo de todos los demás (cf. Éx 23,9).

La fuente de la dignidad de la persona humana y de sus derechos, como hemos visto, es Dios creador y salvador, que ha establecido una Alianza con el hombre. Cristo en la nueva y eterna Alianza cumple toda justicia divina (cf. 1 Cor 1,30) y asienta el fundamento angular de toda justicia humana (cf. 1 Jn 2,29).

Por eso la persona humana no está sometida a la esclavitud del pecado, ni a la estrecha justicia distributiva o paritaria humana, ni a los acontecimientos históricos, ni a ningún tipo de tiranía. Para que el derecho positivo sea un verdadero derecho, tiene que reconocer la dignidad del hombre como hijo de Dios, con todos los derechos que de ella se derivan, y definir los correspondientes deberes que hay que cumplir. Un ordenamiento jurídico que no reconociese esto se convertiría en un instrumento de tiranía.

La justicia del discípulo de Jesús debe ser la justicia evangélica: quien quiera entrar en el Reino de los cielos tiene que superar a la

[45] Cf. Dt 1,16-17: «Y di entonces esta orden a vuestros jueces: «Escucharéis lo que haya entre vuestros hermanos y administraréis justicia entre un hombre y su hermano o un forastero. No haréis en juicio acepción de personas, escucharéis al pequeño lo mismo que al grande, no tendréis miedo al hombre, pues la sentencia es de Dios. El asunto que os resulte demasiado difícil, me lo remitiréis a mí, y yo lo oiré»».

justicia de los escribas y fariseos. La autocomprensión del discípulo tiene que estar ahora en relación con la persona de Jesús que cumple toda justicia, toda la voluntad del Padre expresada en la alianza. Es esta nueva justicia la que hace posible la realización plena de la verdadera justicia por parte del hombre, esto es, la de ponerse él mismo en relación de comunión y de amor con Dios y con los hermanos (cf. Mt 1,23; 3,15; 5,20; 18,20; 28,20).

La justicia evangélica no exige solamente el respeto exterior de la ley en las relaciones intersubjetivas, sino algo más: unas actitudes interiores positivas de caridad; la superación de la conflictividad pública sobre la base de una concordia fraternal; la exclusión de todo tipo de violencia o de venganza, ya que en la reivindicación del propio derecho lesionado tiene que buscarse la recuperación del malvado y del injusto para la justicia y el bien por medio de la caridad; el ejercicio de la perfección de la caridad en el amor a los enemigos... (cf. Mt 5,21-24.25-26.38-42.43-47).

Entonces la justicia evangélica se aparta del concepto de justicia puramente legal que, según los juristas clásicos, discierne y divide. Es más bien aquella virtud que, plenamente cumplida, se identifica con la caridad y edifica la comunidad de los creyentes que se reconocen hermanos en cuanto hijos del único Padre. Los discípulos serán perseguidos por causa de esta justicia, lo mismo que fue perseguido Cristo, ya que éste es la fuente y la imagen original de la justicia que deben cumplir también sus discípulos; pero precisamente por eso serán bienaventurados, ya que de ellos será ya en esta tierra el reino de los cielos (cf. Mt 5,11-12).

La justicia evangélica se realiza solamente si los otros, sin discriminación alguna, son reconocidos como hermanos, como miembros de una misma comunidad, de la que Dios es el Señor. Entonces, la reivindicación del propio derecho no puede llegar hasta la ruptura de la comunión de los demás, ya que la justicia evangélica lleva a la superación de la contraposición con los hermanos. Por el hecho de que la nueva comunidad fundada por Cristo es la asamblea de los creyentes, la reivindicación de los diversos derechos realiza la justicia evangélica tan sólo en la medida en que sea uno consciente de que el don gratuito hecho por Dios al otro es un don que enriquece también a uno mismo (cf. Mt 20,1-16; Lc 18,9-14; 7,36-50).

La Iglesia tiene en sí la semilla del Reino anunciado por Cristo, en la medida en que alimenta y lleva a cabo la solidaridad, la socialidad y la comunión entre los que creen en el único Cristo. Podemos decir entonces que la caridad es la forma de la justicia y tiene que ser el elemento fundamental constitutivo del orden jurídico que regula la vida de la comunidad de los discípulos de Jesús.

La justicia evangélica no niega la experiencia ni la sabiduría de la justicia humana, pero la completa superándola. Así, el concepto de justicia no es unívoco, sino analógico. La justicia en cuanto tal es sólo de Dios y se ha revelado plenamente en Jesucristo. Según este modelo divino, es realizada por los hombres sólo cuando es participación interna e imagen externa de la misma.

Puesto que en la Iglesia el Reino de Cristo está ya presente misteriosamente, el orden de justicia realizada en ella constituye un verdadero derecho, establecido por la voluntad de Dios, revelado por Cristo y actuado históricamente por la acción del Espíritu Santo. Un derecho que pertenece a la historia, en cuanto que vive y evoluciona en la dimensión histórica, y por tanto sus instituciones tienen que comprenderse dentro de los límites históricos. Pero al mismo tiempo está ordenado al establecimiento de aquel orden de justicia definitiva, de aquel derecho que se tendrá cuando, al final de los tiempos, se revele y se establezca en plenitud el Reino de Dios (cf. LG 5), un derecho que por su propia naturaleza no tiene en sí mismo ni fundamentos, ni principios, ni fin independientes de Dios y que cumple el oficio de ser testigo de Dios entre los hombres, conociendo y defendiendo los derechos del débil y del pobre (cf. Lc 4,18-21; Dt 15,7-11; Miq 6; Jer 22,15; Am 5,7; Is 61,1).

VI. LA PASTORAL Y EL DERECHO CANÓNICO

La finalidad de esta última reflexión no es establecer un análisis detallado de las novedades que la normativa de la Iglesia aporta al campo específico de la pastoral, sino, en primer lugar, precisar algunos conceptos que pueden engendrar discusión y desvirtuar una lectura del Código desde esta vertiente y, en segundo lugar, ofrecer algunos datos que ayuden precisamente a esa lectura que lleva consigo tanto la captación objetiva de los textos como la exposición de los criterios para su aplicación.

1. Significados de la Teología pastoral

En primer lugar hay que afirmar, como una de las constantes que atraen la atención en relación con la nueva codificación, su referencia a la pastoral: ¿Es pastoral el nuevo Código? ¿Ayuda o estorba a la pastoral la nueva normativa de la Iglesia? Hay opiniones para todos los gustos: desde quienes afirman la identificación entre Derecho canónico y pastoral, hasta quienes ven una insuperable antinomia entre las dos realidades.

Por ello, antes de nada sería necesario fijar un concepto básico y fundamental de lo que entendemos por «pastoral». Y no es una tarea fácil, pues se trata de una palabra frecuentemente usada de manera equívoca. Apartándonos de extremos, entendemos aquí por pastoral «la reflexión actualizada sobre la misión salvadora de la Iglesia». Así, el elemento permanente sería la misión salvífica de la Iglesia y el elemento variable sería su actualización, en cuanto que la misión de la Iglesia incide necesariamente sobre un tiempo y un espacio —tanto intraeclesial como extraeclesial— al que debe no sólo atender, sino en el que debe encarnarse [46].

2. La dimensión pastoral y subordinada del Derecho canónico

Nadie pondrá en duda que el Vaticano II significó la más intensa y extensa reflexión de la Iglesia sobre su misión en el corazón del siglo XX y, en este sentido, el adjetivo «pastoral» puede aplicarse al Concilio con toda justicia. Ahora bien, el Concilio, por su misma significación, tuvo que mantenerse, en las determinaciones y consecuencias prácticas, a un cierto y necesario nivel de generalidad, pues su misión —se ha dicho con razón— no era otra que «afirmar las altas verdades» desde la perspectiva pastoral que lo transciende [47].

Y, como consecuencia, era necesario un complemento que en la aplicación de esos grandes principios teóricos y normativos evitase que en la Iglesia, como comunidad, pueblo y sociedad, no tuviese una realización exacta la justicia. La Iglesia es, por institución divina, convivencia humana. Por consiguiente, si entendemos, como hemos dicho, por pastoral «la actualización de la misión salvadora» de la Iglesia, y por Derecho canónico la «normativa que procede legítimamente de la competente autoridad de la Iglesia» que, en estrecha e íntima relación con la pastoral y subordinada a ella, se convierte en «el instrumento indispensable para asegurar el orden tanto en la vida individual y social como en la actividad misma de la Iglesia» [48].

Pero así como no debemos tener ningún temor en afirmar esa subordinación, deberíamos también —y complementariamente— tener una clara conciencia de que el Derecho canónico es un instrumento necesario. Nadie, sin caer en viejas utopías, puede vivir comunitariamente, es decir, abierto a los demás, respetuoso con sus es-

[46] Cf. V. SCHURR, «Pastoral», en *Sacramentum Mundi,* V (Barcelona 1974) 264; AA.VV., *Diccionario teológico* (Barcelona 1970) col. 527-528.

[47] Cf. P. WINNINGER, «Impronta pastoral en el derecho canónico»: *Concilium* 48 (1969) 217.

[48] Cf. JUAN PABLO II, const. apost. *Sacrae disciplinae leges,* XI.

pecíficas diferencias sin un cierto orden jurídico que, en definitiva, no es otra cosa sino un reforzamiento de la unidad dentro del máximo respeto a la pluralidad. Juan Pablo II lo ha expresado claramente: «En realidad, el Código de Derecho Canónico es absolutamente necesario para la Iglesia. Dado que, en efecto, ésta está organizada como un cuerpo social y visible, también tiene necesidad de normas para que su estructura jerárquica y orgánica resulte visible; para que el ejercicio de las funciones que le han sido confiadas divinamente, sobre todo la de la sagrada potestad y la de la administración de los sacramentos, se lleve a cabo de forma adecuada; para que promueva las relaciones mutuas de los fieles con justicia y caridad, y garantice y defina los derechos de cada uno; y, finalmente, para que las iniciativas comunes, en orden a una vida cristiana cada vez más perfecta, por medio de las normas canónicas sean sostenidas, reforzadas, potenciadas» [49].

Esta subordinación debería ser no sólo el principal punto de apoyo de la eclesialidad del Derecho canónico, sino un supremo y permanente criterio de interpretación y de aplicación de sus leyes.

Hemos hecho este intento de precisión sobre el concepto de pastoral para evitar un peligro cierto que se advierte en determinados sectores de la Iglesia. Porque si por pastoral lo que entendemos es un conjunto de determinadas técnicas de evangelización, entonces hay que decir que el Derecho canónico propiamente no es pastoral, porque no es ninguna técnica de aplicación concreta del mensaje evangélico. No se debe pedir al Derecho lo que no puede dar: su misión no es abrir nuevos cauces para la penetración o consolidación del Evangelio. El Derecho, cualquier derecho, no crea las realidades, sino que las ordena según la justicia y la equidad, que son dos modos de concreción social de la caridad cristiana. La misión del Derecho —en la Iglesia y fuera de la Iglesia— es tan necesaria como modesta.

3. La exigencia pastoral de la recepción

Las leyes y los códigos no son ni proclamaciones de buenas intenciones ni exhortaciones a obrar bien. Las leyes se promulgan para que se cumplan: ni la ley imposible es ley ni la ley innecesaria debería nunca existir. Tampoco la ley es un instrumento de apoyo o beneficio del poder de donde dimana. Su objetivo no es otro que ordenar y proteger la convivencia dentro de una comunidad en la cual sea no sólo posible sino también fácil el logro de los fines personales que deben conjugarse con los sociales o comunitarios.

[49] Cf. ibid., XII y XIII.

Y esto se aplica también a la ley en la Iglesia. Cierto que la potestad en la Iglesia ni nace ni reside en el pueblo, pero quienes han recibido de Dios la potestad de legislar tienen la ineludible obligación de hacerlo en favor de ese pueblo del que son servidores, ya que este servicio es precisamente la razón de su potestad. Esto exige que quienes en la Iglesia legislen, apliquen y expliquen las leyes tengan la ineludible obligación de facilitar, al máximo posible, su recepción por el Pueblo de Dios.

Para ello será necesario hacer un esfuerzo de comprensión y aceptación de la normativa, apartando de cada uno de nosotros un desinterés que no sería otra cosa que un desamor a esta Iglesia que no es sólo ni principalmente jurídica, pero que por ser Iglesia de hombres —no de ángeles— necesita leyes que regulen la convivencia de quienes han sido convocados por una misma fe y un mismo bautismo.

No caer en ninguna tentación maximalista: como el Código no es todo lo bueno que algunos esperábamos, se impone rechazarlo de plano. Sería una actitud antievangélica, pues tiene muchos aciertos y ofrece muchas posibilidades para un mejoramiento de las relaciones interpersonales en la Iglesia. Y hay que hacerle rendir al máximo. Porque aquí también lo mejor es enemigo de lo bueno. Y, junto a esta aceptación, el esfuerzo por mejorar lo que sea susceptible de mejora. Comprendemos que esta actitud exige no pequeñas dosis de sencillez y de humildad y de un cierto y sano relativismo. El Código no lo es todo ni puede ser el centro máximo de interés para la Iglesia. La ley escrita y codificada es un punto de necesaria referencia que luego la vida y el Espíritu se encargarán de ir transformando para que cumpla verdaderamente su función y sea instrumento que acerque la salvación a las personas.

CAPÍTULO III

LAS FUENTES DEL DERECHO CANÓNICO

Por MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ

BIBLIOGRAFÍA

BUENO, S., *Tratado general de Derecho Canónico* (Barcelona 2004); DÍAZ MORENO, J. M., *Derecho Canónico* (Madrid 2000); GARCÍA MARTÍN, J., *Le norme generali del «Codex iuris canonici»*, (Roma ⁴2002); GRUPPO DOCENTE DI DIRITTO CANONICO, Il *Diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: Le norme generali* (Roma ³1995); LABANDEIRA, E., *Tratado de derecho administrativo canónico* (Pamplona 1993); MIRAS, J. - BAURA, E., *El Derecho de la Iglesia* (Pamplona 2004); MIRAS, J. - CANOSA, J. - BAURA, E., *Compendio de derecho administrativo canónico* (Pamplona 2001); PIÑERO, J. M., *La ley de la Iglesia*, I (Madrid 1993); URRUTIA, F. J., *Les normes générales* (París 1994).

I. INTRODUCCIÓN TERMINOLÓGICA

Nos disponemos a estudiar la regulación codicial de las fuentes del Derecho canónico. Pero antes de ello es preciso hacer unas breves consideraciones sobre el significado de los términos implicados en este estudio, es decir, sobre el Derecho, el Derecho canónico y sus fuentes.

El Derecho es el instrumento que ordena la vida en sociedad. En la Iglesia, constituida como pueblo por designio de Dios, ese orden no sería posible y, por tanto, tampoco la armonía entre los hombres, sin Derecho. Las reglas básicas a las que debe atenerse la convivencia, que representan el ideal de lo justo y son fácilmente reconocibles por la razón humana, se denominan secularmente derecho natural —por ejemplo, los derechos humanos, la prohibición para casarse a quien ya está unido en matrimonio o de quienes son recíprocamente ascendientes y descendientes—. El derecho natural forma parte, para los católicos, del derecho divino, en cuanto ese orden justo ha sido establecido por Dios. Pero el derecho natural no agota el derecho divino, puesto que existe también un núcleo de preceptos que tienen su origen en Dios, siendo, por tanto, inalterables para el hombre, que no pueden ser conocidos por la simple razón, sino que hacen necesaria la intervención divina mediante la *Revelación*. Estos pre-

ceptos están recogidos en el Nuevo Testamento o nos han llegado traídos por la Tradición, y establecen las normas fundacionales dadas por Cristo para la organización de la Iglesia —por ejemplo, el Primado de Pedro, el Colegio episcopal o la estructura jerárquica de la Iglesia—. Pero estas normas de derecho divino no alcanzan a definir toda la estructuración de la Iglesia, sino que apenas trazan sus líneas maestras. Por ello, la jerarquía de la Iglesia, al ordenar la vida de la sociedad eclesial en los diferentes lugares y tiempos, ha establecido una serie reglas de conducta obligatorias, es decir, que no dependen de la libre voluntad de los sujetos, que son susceptibles de imponerse por la fuerza, esto es, coactivamente, y que por ello son calificadas como reglas o normas *jurídicas.* El conjunto de esas reglas es el derecho humano, llamado también en nuestro ámbito Derecho eclesiástico —por ejemplo, las normas sobre la Curia romana, sobre el Colegio de Cardenales, o sobre algunos impedimentos matrimoniales como el de orden, crimen o afinidad—. El Derecho canónico está formado, pues, por derecho divino y derecho humano. El derecho divino actúa como límite del derecho humano, de modo que nunca pueda haber conflicto entre ambos.

El Código de Derecho canónico es derecho positivo, es decir, puesto o vigente. El derecho positivo es un conjunto de normas que rige en un momento concreto y en un lugar determinado. Igual que en España está vigente el Código civil de 1889, en la Iglesia está el CIC de 1983. Antes de 1983 estaba vigente el de 1917. En este capítulo estudiaremos el derecho vigente sobre la producción de normas jurídicas establecido en el Código de Derecho canónico.

Otra precisión importante a la hora de hablar de las fuentes del Derecho es la distinción entre derecho objetivo y derecho subjetivo. El primero, el *derecho objetivo,* es del que hemos hablado, conjunto de normas que regulan la conducta entre los sujetos de la sociedad, y el que estudiaremos en este capítulo. El *derecho subjetivo,* en cambio, es el poder que da la norma a la persona, por lo que se dice que tiene derecho a tal cosa, o que es titular de un derecho a la propiedad, a la intimidad o a la libertad. El poder de establecer el Derecho —el derecho objetivo— lo tiene en la Iglesia la autoridad dotada de potestad de régimen, llamada también de gobierno o jurisdicción (c.129 § 1). Pero dado que esta facultad de regir se puede ejercitar a través de tres funciones diversas, a saber, legislativa, ejecutiva y judicial (c.135 § 1), habrá normas jurídicas creadoras de Derecho —fuentes del Derecho— procedentes de cada una de ellas. De aquí que las normas jurídicas pueden establecerse de diferentes maneras, pudiendo ser *leyes;* si proceden del poder legislativo (como el CIC o como el Decreto general); *decretos* o *rescriptos* procedentes del ejecutivo, y *sentencias* en virtud de la potestad judicial. La potestad eje-

cutiva y judicial están subordinadas a la legislativa, que es superior, aunque precisaremos enseguida esa superioridad, que puede ser relativa.

La función judicial está regulada en el libro VII del CIC, pero de la potestad legislativa y ejecutiva así como de su producción normativa se ocupa el libro I, objeto de nuestro estudio. Las tres funciones, aun siendo parte de una única potestad de régimen, no concurren siempre en las mismas personas ni sus actos tienen el mismo valor jurídico. De ahí que deba hablarse de una jerarquía normativa o de una graduación entre las diversas fuentes debida a la diferente categoría de sus autores o a la propia naturaleza de la norma. Así, existe una jerarquía entre legisladores, de modo que una disposición del Papa prevalece sobre la de un obispo. Lo mismo ocurre en el ámbito ejecutivo, donde una norma dada por el obispo no puede ser contravenida por otra dada por su vicario, al igual que una disposición del Papa será jerárquicamente superior a la que pueda emanar de cualquiera de sus dicasterios.

En cuanto a la categoría de la norma en sí, una ley o un decreto legislativo, que es propiamente una ley, son formalmente superiores a las normas administrativas —decretos generales ejecutivos, instrucciones, estatutos, etc.—, que están subordinadas a la ley. Pero este criterio formal puede en ocasiones ceder ante el criterio de la mayor autoridad del autor, si surgiese el conflicto, de modo que una *instrucción* (norma ejecutoria de la ley) de una Congregación romana, organismo con potestad ejecutiva vicaria del Papa, no puede ser transgredida por una *ley* del obispo, aunque una ley sea un acto jurídico formalmente superior a una instrucción y la potestad ejecutiva esté subordinada a la legislativa. El mismo criterio debería seguirse si hubiese contradicción entre un *decreto* pontificio (norma administrativa o ejecutiva) y una ley episcopal, que debe ceder ante la norma del Papa.

Por último, ha de hacerse otra breve consideración previa al estudio de las fuentes del Derecho canónico. Se trata del método jurídico, propio del jurista, y del lenguaje jurídico. Jurista es aquel que, conociendo la ciencia del Derecho, es capaz de precisar en cada caso lo que corresponde a cada uno, de modo que se realice el fin del Derecho, que es el dar a cada uno lo suyo. El método jurídico es un hábito mental que permite al jurista descubrir el orden social justo y se forma de una serie de criterios que permiten contemplar la realidad desde el punto de vista de la ordenación justa de la sociedad. El orden que percibe el jurista, a través del método jurídico, no es cualquier orden, sino el orden social (no individual) basado en criterios de justicia (no de conveniencia u otros diversos).

El método jurídico se ayuda del lenguaje jurídico, es decir, de unos conceptos propios del ámbito del Derecho que son extraños a otras ciencias. Los conceptos jurídicos están dotados de un perfil concreto y bien delimitado, de modo que la regla más elemental y tradicionalmente reafirmada, para que el lenguaje constituya un instrumento eficaz de trabajo, es que de todo concepto se dé una sola definición y que no se dé la misma definición para más de un concepto. Una sola expresión técnica ahorra muchas palabras y evita problemas y litigios. Para que ello sea así, el lenguaje jurídico debe ser muy preciso, evitando imprecisiones e incertidumbres; muy claro, huyendo de dar pie a diversas interpretaciones que en Derecho son sinónimo de ineficacia, y, en fin, ha de ser sencillo, pues la complicación es extraña al Derecho, eminentemente funcional. No puede olvidarse que el lenguaje jurídico no está destinado a ser entendido exclusivamente por un grupo de personas especializadas en Derecho, sino que aspira a ser comprendido y acatado, al menos en sus rasgos fundamentales, por sus destinatarios, que son todos los miembros de la comunidad social. Dicho de otro modo, los fines prácticos del Derecho no le permiten vivir al margen de la realidad social.

II. COLOCACIÓN SISTEMÁTICA DE LAS FUENTES. EL LIBRO I DEL CIC

El libro I del CIC se titula *De las normas generales,* al igual que en la codificación anterior. No obstante la coincidencia en el nombre, el contenido ha variado sustancialmente. El libro I del CIC de 1917 se ocupaba sólo de las fuentes del Derecho canónico, mientras que el actual trata una pluralidad de materias que se consideran introductorias a todo el Código. El término *normas* significa reglas que han de observarse; el calificativo *generales* indica que son la base para la segura interpretación y justa aplicación del Derecho canónico.

El libro I contiene, así, todos aquellos conceptos fundamentales tal y cómo han de entenderse en las diversas ramas del Derecho canónico, dándose por sabidos en la regulación que de las diversas materias se hace en el resto de los libros del CIC. Se compone de 203 cánones, dispuestos en once títulos, algunos de ellos divididos en capítulos y éstos a su vez, en varios casos, en artículos. Después de seis cánones introductorios, que sin una rúbrica especial explican el ámbito de aplicación del CIC y los efectos de su promulgación sobre el Derecho canónico anterior, se encuentran las disposiciones sobre las fuentes del derecho general, es decir, la ley y la costumbre, la regulación de los actos administrativos, la persona física y jurídica como

sujetos de derecho y los requisitos para que puedan operar jurídicamente, la potestad de gobierno y su ejercicio, los oficios eclesiásticos, la prescripción y el modo de computar el tiempo.

La importancia del lenguaje jurídico, puesta de relieve más arriba, se aprecia de modo especial en el libro I del CIC, el más técnico de todos, modelo de aplicación de los principios y el lenguaje propios de la ciencia jurídica. Su carácter eminentemente técnico-jurídico, aparte de contribuir a la simplicidad, claridad y certeza de su contenido, permite que los demás libros codiciales puedan gozar de un más marcado carácter eclesiológico y pastoral.

III. ALCANCE DEL CIC. CÁNONES PRELIMINARES

Los seis primeros cánones del CIC definen su ámbito de aplicación y el valor de la nueva legislación.

1. Aplicación exclusiva a la Iglesia latina

El c.1 establece que la destinataria de la nueva normativa del CIC es sólo la Iglesia latina. La Iglesia latina u occidental, que usa el rito latino en la administración de los sacramentos, se rige por el Código de Derecho canónico de 1983, promulgado por Juan Pablo II el 25 de enero de ese año. La Iglesia católica oriental, que usa varios ritos que identifican y dan nombre a sus veintiuna Iglesias particulares, agrupadas de modo similar a las diócesis, se rige por el Código de cánones de las Iglesias orientales promulgado por Juan Pablo II el 18 de octubre de 1990. Ambos Códigos tienen un elenco de materias semejante, pero con un orden diverso y matices muy diferentes. No debe pensarse que ambos se complementan, pues cada uno constituye en sí mismo un sistema normativo superior, lo que se pone de manifiesto en que los dos contienen las normas fundamentales de la Iglesia, comunes por ser de derecho divino. Pero sí, en cambio, ambos forman parte de un único ordenamiento canónico que encuentra la razón de su unidad en la potestad suprema de la Iglesia.

En definitiva, con la afirmación del c.1 se está reconociendo y afirmando la autonomía litúrgica, disciplinar y espiritual de la Iglesia oriental católica y protegiendo la identidad propia de sus ritos.

2. El CIC y el derecho litúrgico

El c.2 habla del derecho litúrgico vigente en el momento de entrar en vigor el CIC. El derecho litúrgico es aquel que regula el culto público en la Iglesia y que se recoge especialmente en los libros litúrgicos —por ejemplo, el Misal Romano, la Liturgia de las Horas, el bendicional, el ceremonial de obispos, el Ritual del bautismo, del matrimonio, etc.—. Sería imposible que en el espacio del CIC se recogiese el contenido de todos los libros litúrgicos; por ello gozan de autonomía respecto al Código. Teniendo en cuenta esta realidad, el canon establece un principio general: *las leyes litúrgicas vigentes hasta ahora conservan su fuerza,* junto a la excepción: *salvo cuando alguna de ellas sea contraria a los cánones del Código.* El CIC regula lo referente a la naturaleza y régimen de la liturgia en los cánones sobre los sacramentos y el culto divino, y hace referencias a la misma en otros lugares diversos —por ejemplo, el c.234 sobre la liturgia en el seminario, o el 236 sobre la vida litúrgica del clero—. La existencia de esta disciplina litúrgica contenida en el Código hace posible la contradicción entre los cánones y las normas litúrgicas vigentes contenidas en los libros, que en caso de darse ha de resolverse en favor del CIC, que es norma superior.

3. Vigencia del derecho pacticio

El c.3 recoge el principio tradicional del Derecho internacional *pacta sunt servanda,* que significa que los pactos han de ser cumplidos e impide que dejen de cumplirse por voluntad de una de las partes. Por ello, el CIC no interfiere en el contenido de los convenios que la Santa Sede, con el fin de formalizar y regular sus mutuas relaciones, tenga firmados con los Estados u otras sociedades políticas —como la ONU, la Unesco o la Unión Europea.

El CIC no *abroga* (suprime totalmente) ni *deroga* (revoca o anula parcialmente) estos convenios firmados por la Santa Sede en virtud de su personalidad jurídica internacional, que por tener el rango de tratados internacionales se regulan por las normas del Derecho internacional y pertenecen a un ámbito diverso al derecho de la Iglesia o al derecho interno de los Estados, que no pueden modificarlos de modo unilateral. Diferente sería si hablásemos de acuerdos o convenios de rango inferior, como los firmados entre las conferencias episcopales y los gobiernos, o entre los obispados y las autoridades autonómicas. En estos casos el silencio del canon indica que, en caso de contradicción con las disposiciones codiciales, deberían revisarse.

4. Respeto de derechos adquiridos y privilegios

El c.4 se refiere a situaciones jurídicas consolidadas antes de la vigencia del CIC: los derechos adquiridos y los privilegios concedidos por la Sede Apostólica.

Derecho adquirido es aquel que entra en el patrimonio de la persona como consecuencia de la realización de un acto jurídico al que la ley otorga determinados efectos, que son el contenido de ese derecho adquirido —por ejemplo, realizar una oposición para obtener una determinada categoría profesional, emitir un consentimiento matrimonial para contraer matrimonio, firmar un contrato para conseguir un trabajo, o realizar unos estudios para conseguir un título académico—. Se diferencia del *derecho innato* en que éste no precisa de ninguna actuación del sujeto para obtenerlo, al derivar de la propia condición de fiel —como los derechos fundamentales radicados en el bautismo—, y en que el legislador humano no puede suprimirlos, por lo que son inmutables ante los cambios de las leyes. La posibilidad de consolidar un derecho adquirido existirá sólo mientras exista la ley que lo conceda o permita; cuando cesa la ley, cesa la facultad por ella conferida para nuevos casos, pero los ya consumados se mantienen.

El derecho adquirido debe protegerse porque es una exigencia de la justicia que quien ha actuado de acuerdo con la ley vigente en un determinado momento, pueda mantener la situación derivada de esta actuación aunque esa ley cambie o desaparezca. También porque las leyes miran al futuro, no al pasado (irretroactividad de la ley), de acuerdo con lo cual las leyes nuevas no deben afectar a situaciones pasadas. No obstante, el canon prevé la posibilidad de revocación por razones de bien común y no impide que una ley posterior, sin afectar a la posesión del derecho, pueda modificar su contenido.

El *privilegio* es una gracia otorgada por el legislador a una persona física o jurídica que le concede la posibilidad de ejercitar particulares facultades que sin el privilegio no podría realizar por ser contrarias a la ley o no estar previstas en la misma. En este caso se produce la contradicción entre dos normas vigentes: una que es el privilegio y otra la ley nueva. Diferente ocurría con el derecho adquirido, donde el conflicto se da entre un hecho, que constituye el derecho adquirido según una ley anterior, y una ley nueva que no contempla la posibilidad de adquirir igual derecho.

Los requisitos para que un privilegio concedido con anterioridad al Código pueda mantenerse a pesar de ser contrario o estar al margen del mismo son los siguientes:

1.º Que haya sido concedido por la Sede Apostólica, pues es la única que, en este caso a través del privilegio, puede derogar el dere-

cho universal contenido en el CIC. Un privilegio concedido por una autoridad inferior, por ejemplo un obispo, no puede ir en contra del derecho universal, por lo que no puede mantenerse si es contrario. El canon se refiere sólo a los privilegios ya concedidos, pues los que se concedan en el futuro habrán de atenerse obviamente a la regulación codicial de los cc.76-84.

2.º Que estén en uso, lo que no exige que la persona lo ejercite constantemente, sino que lo use de acuerdo con la praxis eclesial.

3.º Que no hayan sido revocados ni por la Sede Apostólica ni por el CIC de modo expreso. El Código, por ejemplo, reprueba —lo que implica más que revocación, pues significa declarar irracional la conducta y prohibir su reproducción para el futuro— cualquier privilegio que impida al obispo elegir a los clérigos que desee para la visita pastoral (c.396 § 2); también revoca cualquier privilegio que permita que el administrador diocesano, en lugar del obispo, confiera las canonjías (c.509 § 1), así como todo privilegio contrario a que en cada parroquia haya un solo párroco o director (c.526 § 2).

5. El derecho consuetudinario anterior al CIC

El c.5 define las relaciones del CIC con la costumbre anterior vigente, ya sea costumbre contraria a la ley o costumbre extralegal, que es aquella que impone algo no previsto en la ley. La costumbre es el derecho no escrito que surge de la comunidad cuando ésta observa una conducta de modo constante y prolongado en el tiempo, con la intención de que se convierta en obligatoria. La costumbre, al igual que la ley, puede ser universal o particular. Ambas reciben el mismo tratamiento. El Código regula la costumbre jurídica en los cc.23-28.

El principio general es la supresión de la costumbre contraria, por irracional, y el mantenimiento de la extralegal. La excepción viene dada por la distinción entre la costumbre reprobada y la simplemente suprimida por contraria. La reprobada se considera no razonable y debe desaparecer para el presente y para el futuro —el CIC reprueba por ejemplo, en el c.396 § 2, toda costumbre que limite la libertad del obispo para elegir los clérigos que han de acompañarle en la visita pastoral; en el c.423 § 1, la elección de más de un administrador diocesano; en el c.526 § 2, que haya más de un párroco en cada parroquia; en el 1076, que se introduzcan por costumbre nuevos impedimentos matrimoniales; o, en el c.1287 § 1, que se exima a los administradores de los bienes diocesanos de rendir cuentas al obispo.

Las simplemente contrarias, no reprobadas, también deben eliminarse, aunque pueden ser toleradas cuando el propio Código de modo expreso las mantiene (como son los casos de los cc.438, 1263 o 1279 § 1) o cuando, siendo *centenarias* (que superan los cien años) o *inmemoriales* (nadie recuerda ya su origen), el ordinario local entienda que su supresión causará mayor perjuicio que beneficio a las almas de su comunidad. La decisión de tolerarlas, pues, dependerá del juicio de la autoridad a la vista de las circunstancias del lugar y de los fieles.

La costumbre extralegal vigente se conserva, pues no es contraria al Derecho.

6. Las leyes anteriores al CIC

El c.6 establece el valor jurídico de las leyes precodiciales, es decir, de toda la legislación anterior al CIC, ya sea el Código de 1917 como las demás leyes en vigor, y determina su influjo en la nueva codificación.

El principio general es el de *abrogación* (supresión total) de todas las normas contrarias al nuevo Código. La excepción viene dada por aquellas leyes anteriores que el CIC decide conservar, recibiéndolas en el texto o remitiendo a ellas.

Desde la entrada en vigor del Código *se abrogan:*

1.º *El CIC 17.* Aunque pueda parecer obvia su supresión total o sustitución íntegra por el de 1983, se menciona expresamente porque en caso contrario sólo quedaría derogado en aquello que contradijese al nuevo CIC. Su valor ahora será meramente histórico, útil para aportar luz al estudio e interpretación de la nueva normativa. Con el CIC 17 pierden vigencia todas las disposiciones dadas para su aplicación o interpretación.

2.º *Todas las leyes universales que sean contrarias.* Una ley es universal cuando ha sido dada para toda la Iglesia; es contraria cuando manda lo que el CIC prohíbe, niega lo que el CIC permite o establece algo incompatible con su letra o espíritu. La contrariedad puede ser total o parcial, por lo que en el segundo caso la parte no contraria continúa en vigor.

3.º *Todas las leyes particulares que sean contrarias y que el CIC no salve expresamente.* Las *leyes particulares* son aquellas dadas por el legislador universal o particular para un territorio concreto —diócesis, nación, etc.—, o para un sector específico de fieles dentro de la Iglesia —que suelen denominarse *especiales* y siguen un criterio personal, distinguiéndose de las propiamente particulares, que siguen un criterio territorial—. Estas leyes particulares, que con-

tienen una regulación específica adecuada a los lugares o personas, pueden y suelen ser mantenidas por la legislación universal, que se entiende menos adaptada para estos casos. El CIC, para salvar su abrogación, usa expresiones como «a no ser que disponga otra cosa el derecho particular o propio» (c.127 § 1) o «si no determina otra cosa el derecho particular» (c.1279 § 1).

4.° *Todas las leyes penales dadas por la Sede Apostólica, aunque no sean contrarias, salvo que sean recibidas en el CIC.* Las leyes penales son aquellas que establecen sanciones por la comisión de un delito eclesiástico. No han de ser contrarias, porque si lo fueran estarían abrogadas, ya en virtud del número 2.° si fuesen universales, o del 3.° si particulares. El precepto encuentra su sentido en la voluntad de que el Derecho penal universal se encuentre sólo en el CIC; en cuanto al Derecho penal particular, si ha sido dado por la Sede Apostólica, debe cesar por la misma razón anterior, pero si es obra del legislador particular puede conservarse mientras no sea contrario al Código.

5.° *Las leyes disciplinares universales que,* aunque no sean contrarias, *se ocupan de materias que el CIC regula de nuevo completamente.* Las leyes disciplinares son aquellas que se refieren al modo de comportarse los fieles en la comunidad eclesial, permitiendo o prohibiendo determinadas acciones. No son leyes penales, ni constitucionales —acerca de la Iglesia como estructura, como las relativas al Primado o sobre el concilio.

A pesar de la entrada en vigor del CIC *se mantendrán:*

• Las leyes disciplinares particulares no contrarias, aunque su materia haya sido reordenada por el CIC.

• Las disciplinares universales no contrarias requeridas para el desarrollo de una institución u organismo, cuyo objeto el Código regula sólo en sus líneas maestras, es decir, señala apenas su naturaleza y sus funciones principales —por ejemplo, las normas de la Rota romana, las normas especiales de la Signatura Apostólica, la constitución apostólica *Sapientia christiana* sobre las universidades y facultades eclesiásticas o las normas sobre la Curia romana.

• Las normas antecodiciales que regulan materias a las que el Código no se refiere, siempre que no resulten contrarias o incompatibles con él —por ejemplo, el *Directorio sobre la pastoral del turismo.*

• También seguirán vigentes todas aquellas leyes a las que el CIC remite de modo expreso como leyes especiales o peculiares, como son las referentes a la Sede Apostólica vacante, a la elección del Papa, al Sínodo de los Obispos, a la Curia romana, a los procesos de canonización y beatificación, etc.

• Por último, no debemos olvidar que también se mantienen, según hemos visto en los cánones preliminares, las siguientes normas anteriores al CIC: las leyes litúrgicas, en aquello no regulado de nuevo; los tratados internacionales; algunos privilegios y derechos adquiridos así como ciertas normas consuetudinarias.

En cuanto a las materias que el CIC reordena de nuevo y que, por tanto, abroga la ley disciplinar correspondiente, son, por ejemplo, las referentes a las indulgencias (cc.992-997), a los matrimonios mixtos (cc.1124-1129), a la potestad de régimen (cc.129-144) o a los procesos matrimoniales (cc.1671-1707).

El canon termina dando un criterio de interpretación del derecho anterior consistente en entender los cánones nuevos de acuerdo con la tradición canónica. Esta fidelidad consistirá en la asunción de los principios fundamentales que han de inspirar el Derecho canónico —la racionalidad, la equidad, el bien común, el bien de las almas, etcétera— y en la valoración de la experiencia jurídica anterior, sin perjuicio de la innovación.

IV. LAS FUENTES DEL DERECHO (CC.7-95)

Comenzamos el estudio de las fuentes del Derecho canónico, es decir, de aquellas normas de obligatorio cumplimiento dadas para el gobierno de la comunidad por la autoridad que tiene encomendado su cuidado. El Código regula el modo de nacer, de comportarse, de modificarse y de desaparecer esas normas, es decir, el modo en que surge, se aplica y se extingue el Derecho en la Iglesia.

La función de dar normas canónicas vinculantes está asignada por el Derecho canónico a los órganos más importantes de la Iglesia, que son los que tienen potestad legislativa. Pero la actividad que puedan desarrollar los legisladores no es suficiente para regir en su totalidad la sociedad eclesial. Por ello, la actividad de gobierno de la Iglesia, llamada también potestad de régimen o jurisdicción, sin menoscabo de su unidad, se diversifica, como ya se ha dicho, en varias funciones públicas, que son la legislativa, la ejecutiva y la judicial. Veamos ahora con un poco de detalle el origen de la potestad de régimen y la finalidad de cada una de sus funciones.

La potestad de régimen no es la única potestad que existe en la Iglesia ni la actividad de gobierno, evidentemente, agota sus fines. La Iglesia ha heredado de Cristo su misma triple misión: profética (maestro-enseñar); sacerdotal (pastor-santificar), y real (pontífice-regir), según enseña el Concilio Vaticano II (LG 21b). Para su cumplimiento existe lo que se denomina *potestad sagrada,* que por su fin sólo puede entenderse como *servicio* a la misión. La potestad sagra-

da se identifica con la función pastoral en sentido amplio. Es una potestad que corresponde a la jerarquía porque se trata de la potestad que Cristo transmitió a los Apóstoles y a sus sucesores para que en su nombre enseñaran, santificaran y gobernaran la Iglesia. Son las clásicas potestades llamadas de magisterio, orden y jurisdicción.

La potestad de enseñar o *munus docendi*, llamada también de magisterio, faculta para exponer con autoridad, en nombre de la Iglesia, la doctrina revelada y los principios para la ordenación cristiana del orden temporal (c.747).

La potestad de santificar o *munus sanctificandi*, cuya función santificadora, según el c.834 § 1, es cumplida por la Iglesia de modo peculiar a través de la sagrada liturgia, capacita para impartir los sacramentos y ofrecer el sacrificio eucarístico.

Por último, la potestad de regir o *munus regendi*, que conlleva la misión de regir o gobernar la Iglesia, es cumplida a través de la potestad de régimen o jurisdicción, que tiene por objeto ordenar la sociedad eclesial y dirigir la vida cristiana de sus miembros. Esta potestad de régimen o jurisdicción corresponde sólo a los que han recibido el sacramento del orden (únicos sujetos hábiles de acuerdo con el c.129). Pero no todos ellos la ejercen en plenitud, sino sólo los oficios capitales, como veremos. Así pues, su ejercicio se distribuye entre diversas autoridades que ejercen diferentes funciones públicas, que son las de legislar, administrar y juzgar. Pero esta diversidad de funciones no indica que en la Iglesia haya división de poderes. Al contrario, así como en las sociedades civiles estas tres potestades corresponden a órganos distintos e independientes, en la Iglesia rige el principio de plenitud de la potestad de régimen o jurisdicción *(plenitudo potestatis)*, porque se concentra en unos órganos únicos, que son el Papa y el Colegio episcopal en el ámbito universal, y el obispo y sus equiparados (cf. cc.381 § 2; 368) en su correspondiente ámbito particular.

Pero como estos oficios capitales, concretamente el Papa y los obispos, no pueden ejercer por sí mismos todas las funciones derivadas de la potestad de régimen, esto es, las legislativas, ejecutivas y judiciales, se crean órganos especializados, vinculados, dependientes y subordinados al Romano Pontífice o al obispo, para desarrollar las distintas funciones. Por ejemplo, para la función legislativa, el Papa se ayuda del Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos; para la ejecutiva, de las diversas congregaciones; y para la judicial, de los Tribunales de la Rota romana y de la Signatura Apostólica. De igual modo, el obispo, para el buen gobierno de su diócesis, dispone de la Curia diocesana, donde los diversos oficios se encargan de las diversas funciones ejecutivas y judiciales.

Por tanto, la potestad de régimen, que es el punto de referencia fundamental al hablar de fuentes del Derecho, se manifiesta en una serie de mandatos jurídicamente vinculantes que pueden ser de tres tipos: legislativos, ejecutivos o judiciales.

La función legislativa tiene como cometido dictar las normas obligatorias y generales mediante las cuales se ha de organizar la comunidad y se ha de regir la conducta de sus miembros en cuanto tales. Los actos propios de esa función se caracterizan por ser *generales,* es decir, dirigidos a toda la comunidad; *obligatorios,* es decir, vinculantes para los destinatarios; y *abstractos,* a fin de que valgan para la generalidad, nunca identificándolos con un caso particular. Son las principales características de la ley, como veremos a continuación.

La función ejecutiva o administrativa, también llamada organización eclesiástica si se tiene en cuenta el sujeto que la desempeña —un conjunto de órganos, ya sean personas, oficios, instituciones, etc.—, tiene como fin tomar todas aquellas decisiones necesarias para el buen gobierno de la Iglesia. Es un concepto amplio, no en vano a esta función deberá atribuírsele todo aquello que no corresponda expresamente a las otras dos. Es ámbito propio de la autoridad ejecutiva toda una serie de actividades jurídicas propiamente dichas, como son el dar dispensas, licencias, nombramientos, traslados, certificaciones, etc.; pero también otro tipo de actuaciones materiales o de gestión, como son realizar visitas, hacer estudios, emitir informes, administrar bienes, mantener templos y, en general, toda función de fomento pastoral. Así, es propio de la función ejecutiva verificar si se da la necesidad pastoral para erigir una parroquia, nombrar, en su caso, al párroco y a los demás ministros, y asegurar los medios necesarios para que cumpla su función. Sin embargo, no será su cometido dar las normas por las que se rige la erección de parroquias ni sobre las funciones del párroco, que debe hacerlo el legislador.

La función ejecutiva se diferencia de la legislativa en que sus actividades son de contenido concreto. Por ello, la autoridad ejecutiva o administrativa debe conocer de cerca la situación social para atender de manera inmediata todo aquello que le está encomendado. Es una actividad práctica, que tiende a resolver las necesidades reales. En toda su actividad debe someterse a la ley (al CIC), que es quien regula la titularidad y el modo de ejercicio de esta potestad, y a esa regulación debe atenerse. Esto es lo que se conoce como el *principio de legalidad,* que actúa como límite al ejercicio del poder eclesiástico, evitando arbitrariedades y reduciendo los riesgos de abuso de poder.

Finalmente, *la función judicial o jurisdiccional* es la encargada de resolver, también de acuerdo con la ley, conflictos jurídicos entre

personas o instituciones enfrentadas. Su decisión es imperativa y obliga a las partes. Las características más destacadas de la autoridad judicial son la imparcialidad (nadie puede ser juez en causa propia), y su independencia respecto a cualquier otra autoridad, sin interferencias ni influencias.

1. Las fuentes del Derecho general: la ley, la costumbre, los decretos generales y las instrucciones (cc.7-34)

A) *Las leyes eclesiásticas (cc.7-22)*

Comienza el CIC con la regulación de la normativa vigente del derecho positivo, y sus primeros cánones están dedicados a la primera fuente del Derecho: la ley eclesiástica. Como podremos observar, en este título dedicado a la ley no se habla para nada de la potestad legislativa, que es la competente para dictarla. Se regula, pues, antes el efecto (la ley) que la causa (la potestad legislativa), por una opción del legislador del CIC, que ha considerado más adecuado hacer un tratamiento unitario y previo de las fuentes formales del Derecho, y después hablar de sus fuentes materiales o de producción. En el título VIII, al regular la potestad de régimen, se referirá al ejercicio de la potestad legislativa en el c.135 § 2.

Las leyes son una manifestación de la función legislativa en la Iglesia. La actividad principal del legislador es establecer y dar a conocer las normas por las que ha de regirse la vida social, mediante las cuales se estructura y organiza la Iglesia. El CIC, en los cc.7 a 22, diseña los elementos necesarios para que pueda hablarse de ley canónica y señala sus efectos: el momento de su nacimiento (c.7), su modo de promulgación y el momento en que obliga (c.8), las cualidades de la ley y los efectos de algunas de ellas (cc.9 y 10), a quién obliga (cc.11-13), la influencia de determinados factores en su aplicación (cc.14 y 15), la manera de interpretarla (cc.16-18), de suplirla (c.19), de suprimirla o sustituirla (cc.20-21) y la remisión a las leyes civiles (c.22).

a) La noción de ley

El CIC no define la ley, lo cual no es extraño en un Código, cuya función no es definir las instituciones, sino atribuirles sus correspondientes efectos jurídicos. Los diversos autores suelen reproducir la definición de Santo Tomás de Aquino: *«Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promul-*

gata». En el último esquema del Código se presentó una breve definición que, aunque se decidió finalmente no incluir en el texto definitivo, es útil. Dice que «ley es la norma general dada para el bien común por la autoridad competente de una comunidad». Nos indica dos de los elementos de la ley: la *racionalidad* y la *generalidad*. De la lectura de los cánones, en especial del c.29, se irán extrayendo otros elementos, como su carácter *abstracto* (que excluye disciplinar situaciones singulares), y su *estabilidad* o vocación de perpetuidad en el tiempo.

La definición no importa demasiado en la práctica, pues el CIC delimita perfectamente el diseño técnico de la ley y sus efectos canónicos. Además, la expresión ley en el Código corresponde a un concepto genérico que equivale a derecho escrito, por oposición a costumbre. Por ello, hablará de ley para referirse a una serie de normas que reciben diversos nombres, por lo que no existe una clase o tipo de disposición eclesiástica que adopte el nombre específico de ley y habrá que identificarla por su autor, su carácter y sus peculiaridades.

b) El autor de la ley

El legislador eclesiástico es diverso según la esfera de jurisdicción en que nos movamos. Puede ser una persona física, como el Papa o los obispos, o una persona jurídica, como el Colegio episcopal, el Concilio particular, la Conferencia episcopal o los Capítulos de religiosos.

En la Iglesia existen varios ámbitos de gobierno: universal, nacional, provincial, diocesano y de la vida consagrada.

A *nivel universal* sólo pueden dictar leyes el Papa y el Colegio de los obispos, ya reunido en Concilio ecuménico (si bien sus decisiones han de ser aprobadas y promulgadas por el Papa) o dispersos por el mundo en unión con el Papa (cf. cc.333, 336 y 337). En nombre y por delegación del Romano Pontífice pueden desempeñar funciones legisladoras las Congregaciones romanas (cf. c.360).

A *nivel particular* pueden legislar, además de quienes pueden hacerlo a nivel universal, los siguientes órganos:

- A nivel nacional, el Concilio plenario, con potestad legislativa según el c.445, y, con ciertas condiciones determinadas por el Derecho, la Conferencia Episcopal, según la norma del c.455 § 1.
- En el nivel provincial ejerce el mismo papel que el Concilio plenario el Concilio provincial (c.445).
- En la diócesis, el obispo es el legislador nato (c.391 § 1), al igual que sus equiparados en Derecho, según el c.381 § 2, lo son en sus respectivas porciones de Pueblo de Dios encomendadas a su cuidado. Su potestad legislativa sólo está limitada por el supremo poder

de jurisdicción del Papa y por las prescripciones del Derecho canónico. No puede delegar la potestad legislativa.

• Por último, dentro de su ámbito, pueden dar disposiciones generales los Capítulos o Asambleas generales y los moderadores supremos de institutos religiosos clericales de derecho pontificio, que tienen potestad de régimen según el c.596 § 2.

c) El nacimiento de la ley. Promulgación, vacación y entrada en vigor (cc.7-8)

El c.7 dice que *la ley queda establecida cuando se promulga,* lo que equivale a decir que nace jurídicamente en el momento de la promulgación. La promulgación de la ley es un acto de la potestad de régimen por el cual queda fijado de manera definitiva el tenor del texto de la ley, y da fe de su existencia y contenido. Con la promulgación, el legislador instaura la ley y la impone a la comunidad.

¿Cómo se realiza esta promulgación? Con el fin de que la ley sea conocida y de este modo pueda ser cumplida, la promulgación se realiza mediante la publicación de la nueva norma. ¿Dónde? Nos responde el c.8.

Si las leyes son universales (pontificias o del Concilio ecuménico), se promulgarán normalmente mediante su publicación en el *Acta Apostolicae Sedis,* que es el Boletín Oficial de la Santa Sede. Pueden existir excepciones para casos particulares, por razones de urgencia, o por el volumen de la nueva ley, o por cautela, en que la publicación se haga de otro modo, por ejemplo en *L'Osservatore Romano,* donde con frecuencia se publican las traducciones. En algunos casos, el *Acta* sólo recoge un decreto que certifica la publicación del texto legislativo en otro lugar, por ejemplo en el caso de las ediciones de los libros litúrgicos, que son publicadas por la Tipografía Vaticana. En cualquiera de estos casos, el legislador debe decir el modo extraordinario en que se ha de promulgar.

Las leyes particulares se publicarán según el modo determinado por el legislador (ya sea el legislador universal, que ha dado, por ejemplo, una norma para un lugar concreto, o el mismo legislador particular que legisla para su territorio). A pesar de la libertad que da la norma al legislador para establecer el modo de promulgación, se supone que ha de haber una manera estable o común, aunque haya excepciones, que generalmente será la publicación en el *Boletín Oficial* correspondiente. El legislador debe indicar con exactitud el modo de promulgación.

Como decíamos antes, la ley se publica para que sea conocida. Pero para adquirir este conocimiento es necesario un tiempo. Por ello, normalmente, las leyes no comienzan a obligar de modo inme-

diato en el momento de su promulgación, sino que el propio legislador establece un tiempo para su conocimiento, antes de que sea exigible su cumplimiento, en el que suspende sus efectos obligatorios. Ese intervalo entre la promulgación y el momento de su obligatoriedad se llama *vacación de la ley,* y desde el instante en que, transcurrida la vacación, comienza a obligar se dice que *ha entrado en vigor.*

El c.8 establece un tiempo de vacación para las leyes universales de tres meses, y para las particulares de un mes, contados desde el día de su publicación. El legislador, tanto universal como particular, puede disponer en la propia ley una vacación más larga —como en el caso del CIC, que fue de diez meses— o más corta.

Finalmente, el canon prevé posibles excepciones en razón de la naturaleza de la materia de que trata la ley. Así, por ejemplo, deberán observarse inmediatamente las leyes que formalizan derecho divino, es decir, aquellas que afectan a materias de fe y costumbres, o aquellas leyes interpretativas que simplemente declaran palabras de por sí ciertas en la ley, según veremos en el c.16 § 2, ya que en estos casos no hay nada nuevo que conocer ni que prepararse para cumplir.

d) Cualidades y efectos de la ley: la irretroactividad y las leyes invalidantes e inhabilitantes (cc.9-10)

— La irretroactividad

Dice el c.9 que *las leyes son para los hechos futuros, no para los pasados, a no ser que en ellas se disponga algo expresamente para éstos.* Es el principio de irretroactividad de la ley, el principio de que las leyes no tienen incidencia en las situaciones anteriores a su vigencia. La irretroactividad de la ley es un criterio útil para el Derecho y justo para su destinatario, quien tiene derecho a que los actos realizados legítimamente, es decir, de acuerdo con la ley vigente, sean firmes y no queden privados de validez o valor por una ley posterior. Con ello no sólo se realizará la justicia respecto de la persona, sino que se contribuirá a la certeza y a la seguridad en el Derecho, que deben ser características del mismo.

No obstante, también es de justicia que de modo excepcional se puedan modificar o eliminar situaciones que con el paso del tiempo se han convertido en inoportunas o irracionales. Por ello el CIC, junto al principio general de la irretroactividad, contempla la excepción, que es la retroactividad, esto es, su aplicación a hechos o situaciones pasadas. Para que la ley sea retroactiva debe decirlo de modo expreso. Así se hace, por ejemplo, en el c.1313, donde se dispone el valor retroactivo de la nueva ley penal, si es más favorable. Es lo que se llama una retroactividad benigna: si la ley cambia después de come-

ter un delito, se aplicará si es más favorable; y si una ley penal posterior suprime un delito cometido bajo la vigencia de una ley anterior que así lo establecía, éste ya no será juzgado, y si establece una pena menor se aplicará automáticamente la reducción.

Por tanto, las situaciones jurídicas concluidas, así como los efectos de las mismas también concluidos, han de entenderse excluidos de la aplicación de la ley nueva, a no ser que, como dice el canon, la nueva ley diga lo contrario expresamente. No debe entenderse como retroactividad que la nueva ley regule los efectos futuros de las relaciones o situaciones nacidas de acuerdo con la ley anterior. Estos efectos no se han producido aún, por lo que deberán acomodarse a la nueva ley. Por ejemplo, si he adquirido un oficio y una nueva ley cambia todo lo referente a sus competencias, el oficio sigue siendo válido y firmes los efectos de los actos ya realizados, pero el modo de ejercerlo en el futuro será el que establezca la nueva ley.

— Tipos de leyes según sus efectos jurídicos. Las leyes invalidantes e inhabilitantes

Toda ley implica una obligación de cumplirla en conciencia. Pero no todas ellas contienen un mandato jurídico de igual intensidad o con idénticas consecuencias.

Hay leyes *preceptivas,* que mandan cumplir una obligación (como la del c.277, sobre el celibato sacerdotal); leyes *prohibitivas,* destinadas a impedir la realización de determinadas conductas (por ejemplo, el c.285, que prohíbe a los clérigos aceptar cargos públicos que conlleven el ejercicio de un poder civil); leyes *exhortativas,* que aconsejan seguir determinadas conductas (un ejemplo es la norma del c.280, que sugiere a los clérigos llevar una cierta vida común); leyes *permisivas,* que ni mandan ni prohíben, sino que permiten observar determinados comportamientos o realizar algunas acciones teniendo en cuenta las circunstancias (como la del c.930, que permite celebrar sentado al sacerdote enfermo o anciano, y la del c.1311, que faculta a la Iglesia para castigar con sanciones a los fieles que cometen delitos); leyes *penales,* que establecen las sanciones para cada delito (cc.1364ss); leyes *facultativas,* que confieren al fiel una facultad, licencia o derecho (por ejemplo, para fundar y dirigir asociaciones, según el c.215); leyes *retroactivas o irretroactivas,* de las que ya hemos hablado; y leyes *invalidantes e inhabilitantes,* que declaran nulo el acto jurídico o inhábil a la persona que lo realiza contraviniendo lo dispuesto en ellas (c.10).

En efecto, el c.10 establece dos tipos de leyes caracterizadas por sus efectos: las leyes invalidantes y las leyes inhabilitantes. Dice que «se han de considerar invalidantes o inhabilitantes tan sólo aquellas

leyes en las que expresamente se establece que un acto es nulo o una persona es inhábil».

La ley invalidante, llamada también irritante, invalida el acto puesto por cualquier persona contra lo dispuesto en ella. La ley inhabilitante declara no idónea o incapaz a una persona para poner algunos actos determinados. En ambos casos el efecto es el mismo: el acto es inválido o nulo (un contrato, un matrimonio, un acto procesal, etc.); la diferencia está en la manera de producirse la ineficacia, que en la primera opera sobre las formalidades del acto y en la segunda sobre la persona misma.

La ley eclesiástica normalmente no es irritante —lo más común es que sea prohibitiva—, es decir, que los actos contrarios a las leyes están prohibidos bajo pena de ser declarados ilegales o ilícitos —por lo que pueden en algunos casos ser rescindidos o disueltos—, pero no nulos, por un principio de respeto a la libertad de la persona. Pero hay comportamientos ilegítimos especialmente graves que, en atención al bien común o al peligro de importante quebranto de la disciplina eclesiástica, la ley sanciona de modo excepcional con la nulidad del acto realizado. Por ello exige el c.10 que la nulidad del acto o la inhabilidad de la persona consten *expresamente*. Cláusulas expresas de irritación encontramos, por ejemplo, en los cc.39; 149 § 3; 188; 423 § 1; 654; 849; 1057; 1091 § 1-2; 1105 § 3; c.1108; 1292 § 3; 1360; 1433. Son todas maneras de declarar la invalidez del acto, ya sea porque no se cumple algún requisito esencial impuesto por la ley, o porque se ha omitido alguna solemnidad expresamente exigida para la validez, como es el caso de la forma en el matrimonio (c.1108).

El término *expresamente* incluye tanto las expresiones *explícitas* como las *implícitas* (no las *tácitas),* de modo que podemos encontrar en el CIC distintas maneras de declarar que una ley es invalidante. Por ejemplo, cuando el c.146 establece que un oficio eclesiástico no puede obtenerse válidamente sin provisión canónica, está diciendo *explícitamente* qué ha de ocurrir para que ese acto sea nulo. En otras ocasiones dice, en cambio, qué ha de ocurrir para que el acto sea válido, de tal modo que si algo falla se produce la irritación; es el caso del c.1057, que afirma que el matrimonio lo produce el consentimiento, lo cual significa *implícitamente* que sin consentimiento no hay matrimonio, o que éste es nulo.

En cuanto a la inhabilitación, la persona puede ser inhábil porque no reúne las condiciones necesarias para poner actos jurídicos (por ser menor o carecer de uso de razón), o porque para el acto concreto que va a realizar es declarada incapaz por el Derecho. Esta inhabilidad puede provenir del derecho natural, como sería el caso del impotente, al que el c.1084 § 1 prohíbe contraer matrimonio bajo pena de

nulidad; o del derecho divino, como el requisito del bautismo para recibir los demás sacramentos, a tenor del c.842 § 1; o del propio derecho humano, que exige, por ejemplo en el c.1607, ser juez para dictar una sentencia válida.

e) Los destinatarios de la ley (cc.11-13)

Estos cánones determinan, en razón de varios criterios, la obligatoriedad de la ley meramente eclesiástica, que es aquella que es obra del legislador humano, pues la ley natural y el derecho divino obligan siempre, por sí mismos, por voluntad de Dios. Los criterios son el bautismo, el uso de razón, la edad y el territorio.

— El bautismo, el uso de razón y la edad

En virtud del c.11 están obligados al cumplimiento de las leyes los bautizados en la Iglesia católica o recibidos en ella que tengan suficiente uso de razón y, además, siete años.

En cuanto al requisito del *bautismo,* es consecuencia del c.96, que determina la adquisición de personalidad en la Iglesia por el bautismo, lo que convierte a la persona humana en *persona en la Iglesia* y, consecuentemente, en sujeto de derechos y obligaciones en el ámbito eclesial.

El *uso de razón* es un requisito de derecho natural y supone la capacidad para entender la ley y cumplirla, ya que la ley se da para regir los actos humanos y no hay acto humano sin uso de razón. Se entendería carente de uso de razón, a efectos de este canon, tanto el que no lo tiene nunca como el que, careciendo de él habitualmente, tiene algunos momentos lúcidos —el amente con intervalos lúcidos es equiparado en el c.99 al infante, sin uso de razón—. Por el mismo motivo, el que tenga sólo episodios muy ocasionales de defecto de razón no pierde la sujeción a la ley eclesiástica, aunque puede ser eximido de responsabilidad (cf. c.1322).

Requisito añadido, no alternativo, al uso de razón es la *edad de siete años.* El Derecho supone el uso de razón a partir de esta edad, aunque para exigir el cumplimiento de algunas leyes establece una edad mayor (por ejemplo, para el ayuno, dieciocho, y para la abstinencia, catorce, según el c.1252) e, incluso, se pueden encontrar determinados supuestos en los que el uso de razón prevalece sobre el requisito de edad, como por ejemplo para recibir la primera comunión (c.913), o la confirmación (c.889 § 2). En estos casos, un menor de siete años puede, con las debidas condiciones, recibir esos sacramentos y, consecuentemente, quedar sujeto a las obligaciones deri-

vadas de los mismos, como la obligación de comulgar una vez al año, impuesta por el c.920 a todo fiel que haya recibido la primera comunión. Por ello el c.11, junto al principio general de obligatoriedad de la ley a partir de los siete años, establece la excepción cuando el Derecho disponga expresamente otra cosa.

Los no bautizados o bautizados fuera de la Iglesia no están obligados por las leyes eclesiásticas, pero puede suceder que en determinados casos resulten sujetos a alguna de sus disposiciones debido, por ejemplo, a su condición de catecúmeno, o a su unión matrimonial con un católico, en cuanto a la forma canónica del matrimonio y a las condiciones que se imponen a los matrimonios mixtos. Respecto a los católicos que abandonan formalmente la Iglesia, mediante la adscripción a otra Iglesia o por comunicación mediante documento fehaciente, debe decirse que no pierden la sujeción a las leyes eclesiásticas, según tradición de la Iglesia que viene desde Trento y que continúa. Las razones que apoyan esta opción legislativa son, según la Comisión de elaboración del CIC, entre otras: que las personas privadas no pueden elegir sus obligaciones; que la apostasía (rechazo total de la fe cristiana según el c.751) quedaría sin sanción; y el clásico principio de que nadie debe sacar provecho de sus malas actuaciones. Algunos autores modernos consideran que debería revisarse la norma en atención a la libertad religiosa y a que la ley canónica obliga en conciencia, no en virtud de la fuerza, y debe ser aceptada interiormente.

— El criterio territorial y personal

Los cc.12 y 13 pretenden fijar unas reglas prácticas para establecer el régimen de sujeción a las leyes eclesiásticas teniendo en cuenta el criterio de la territorialidad o de la personalidad.

Evidentemente, toda ley se da para personas, pero la Iglesia organiza a sus fieles basándose en la división territorial, por lo que a la hora del cumplimiento de las leyes, ya sea para exigir los derechos que de ellas dimanan como para cumplir los deberes que imponen, es determinante tener en cuenta el lugar al que pertenecen y el territorio en que se encuentran en un momento dado.

En ambos cánones se recogen una serie de criterios, que son un tanto complejos como consecuencia de dos realidades: la primera es que en la Iglesia se da una pluralidad de legisladores, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades civiles, donde el poder legislativo se concentra en un único órgano; la segunda es que en el mundo contemporáneo es normal que los fieles se muevan con facilidad y asiduidad del territorio de una diócesis a otra, y así se vean sujetos a legislaciones particulares diversas o, incluso, contrarias. Teniendo en

cuenta estas circunstancias, estos cánones dan las reglas generales para saber en cada momento qué leyes obligan.

Comienza el c.12 estableciendo una regla general: «las leyes universales obligan en todo el mundo a todos aquellos para quienes han sido dadas». La ley universal es dada por el legislador universal, en principio, para un territorio ilimitado (toda la Iglesia), por ello dice el canon que estas leyes *obligan en todo el mundo.* Pero junto a este criterio territorial hay que tener en cuenta también el criterio personal, que indica a quiénes, dentro de ese ilimitado territorio, obliga la ley. Así, las leyes universales pueden ser dadas para todos los fieles —se llamarían en este caso leyes universales *generales*— o estar dirigidas sólo a un grupo o grupos determinados de entre ellos —leyes *especiales*—. De hecho, es corriente encontrar leyes universales *especiales* dadas sólo para los clérigos, para los laicos, para los religiosos, etc. Por eso leemos en el canon que las leyes universales obligan a todos aquellos *para quienes han sido dadas.*

La regla general de la extensión de las leyes universales a todos los territorios tiene su excepción en la posibilidad de la existencia de lugares exentos de alguna ley universal. Por ello, dice el párrafo 2 del c.12 que «quedan eximidos de las leyes universales que no están vigentes en un determinado territorio todos aquellos que de hecho se encuentran en ese territorio». La exención, que puede obedecer a múltiples causas de tipo religioso, político, social, etc., se puede hacer efectiva por privilegio apostólico, por indulto apostólico territorial, por costumbre contraria, por ley pontificia particular, por dispensa episcopal para una situación concreta, etc. En estos casos, la ley universal no obliga a todos aquellos católicos que se encuentren en el territorio exento, con independencia de que tengan en él su residencia o estén simplemente de paso, pues la exención es territorial, no personal. Un ejemplo de territorio exento de ley universal sería la fiesta de la Inmaculada, que, siendo precepto para toda la Iglesia, no obliga en Francia, por lo que todos aquellos que el 8 de diciembre se encuentren allí no tendrán obligación de cumplir con el precepto.

No debemos confundir la hipótesis de la exención territorial con la posibilidad de que el legislador universal dicte una ley particular que exonere del cumplimiento de una ley universal, pero al tiempo se introduzca otra obligación para ese territorio. En estos casos, al igual que en el caso de las leyes particulares dadas por el propio legislador particular, habrá que estar a lo que dice el párrafo 3: «Las leyes promulgadas para un territorio peculiar obligan, sin perjuicio de lo que prescribe el c.13, a aquellos para quienes han sido dadas, si tienen allí su domicilio o cuasidomicilio y viven también de hecho en ese lugar».

Las leyes promulgadas para un territorio peculiar se llaman *leyes particulares*. Pueden ser dadas por la autoridad suprema de la Iglesia (constituciones pontificias para algún territorio), por el legislador diocesano (decretos episcopales o sinodales), o por la Conferencia Episcopal (que puede dar decretos generales para desarrollar el derecho universal). Así ha ocurrido en España, por ejemplo, con la norma del c.284 sobre el traje eclesiástico, o la del c.1246 § 2 sobre el traslado o supresión de fiestas de precepto y las de los cc.251 y 1253 sobre el ayuno y la abstinencia (cf. I Decreto General de la CEE sobre las normas complementarias al nuevo CIC).

Entonces, las leyes dadas para un territorio peculiar obligan, según el párrafo 3 del c.12, a todos los que tengan en ese lugar su domicilio o su cuasidomicilio —que se adquieren según las normas del c.102— y, además, se encuentren de hecho en el territorio en el momento en que se deba cumplir la ley. Como se puede observar, se exige, además del domicilio o del cuasidomicilio, la presencia física en el lugar para que obligue la ley particular. Congruentemente con esta regla, el c.13 completa los criterios dados por el c.12, y nos habla de otras varias categorías que vinculan a una persona con un territorio: los *transeúntes o peregrinos,* que son aquellos que se encuentran fuera de su domicilio o cuasidomicilio, pero que aún lo conservan, y los *vagos,* aquellos fieles que por su modo de vida itinerante no tienen ni domicilio ni cuasidomicilio por no permanecer nunca en el territorio de una diócesis o parroquia el tiempo mínimo exigido para adquirirlos.

En cuanto a los *transeúntes,* dado que están fuera de su domicilio o cuasidomicilio, no tienen obligación de cumplir las leyes ni de su territorio, porque no se encuentran en él, ni las del territorio en el que se encuentran, porque no están domiciliados en él; la razón es que la ley particular se presume territorial, no personal; en este último caso obligaría a la persona allá donde estuviese. No obstante esta regla general, el c.13 contempla algunas excepciones en las que sí obligan al transeúnte las leyes de su territorio o las del territorio en el que se encuentra. Así, le obligarán las propias, cuando su incumplimiento cause daño a su territorio (por ejemplo, no se puede propagar un libro prohibido en una diócesis fuera de ella; obligan siempre los deberes de asistencia al sínodo diocesano o al concilio particular, etc.); y las ajenas, siempre que se trate de leyes que miran a la tutela del orden público (como serían las referentes a la potestad judicial, al ordenamiento litúrgico particular o al uso de los medios de comunicación social), o de leyes que determinan las formalidades de los actos jurídicos (por ejemplo, las que establecen la menara de celebrar o realizar un contrato) o, finalmente, sean leyes que se refieran a los bienes inmuebles situados en el territorio (inmuebles son las cosas

no movibles o que no pueden o deben dividirse, como sería una colección de libros, respecto de los cuales el derecho particular puede determinar los requisitos para su válida enajenación).

Por último, el párrafo 3 del c.13 aplica a los *vagos* un principio absoluto de territorialidad que les sujeta a la obligación de cumplir todas las leyes, tanto universales como particulares, que estén vigentes en el lugar donde ellos se encuentran. De otro modo, al carecer de domicilio o cuasidomicilio por su modo de vida nómada, o por ser vagabundos, nunca tendrían que cumplir las leyes eclesiásticas.

f) La ley dudosa, la ignorancia y el error acerca de las leyes (cc.14 y 15)

— La duda de derecho y de hecho

Estos cánones hablan de varias circunstancias que pueden limitar o suspender la eficacia de la ley y que se pueden encontrar en la misma ley (la duda de hecho y la duda de derecho) o en el sujeto (la ignorancia y el error).

La ley puede ser dudosa por varios motivos: 1.º, porque, siendo un mandato general y abstracto, pueden darse situaciones nuevas, inesperadas, o impensadas, que la ley no ha contemplado; 2.º, porque puede que no esté bien formulada y, por tanto, no se pueda comprender con claridad y precisión; y 3.º, porque aun siendo la propia ley clara, no lo son los hechos reales que se contemplan en el supuesto concreto. En los dos primeros casos, en que la duda está en la misma ley, se habla de *duda de derecho,* y en el tercero, en que está en la situación concreta, se dice que existe *duda de hecho.* Son supuestos de duda de derecho aquellos sobre la misma existencia de la ley —su promulgación o revocación—, o sobre su extensión respecto de los casos que contempla o de los destinatarios a que afecta. En cambio, la duda de hecho surge cuando no se conocen bien las circunstancias del caso concreto y, por tanto, no se sabe si estará comprendido en la norma. Como ejemplos valen los supuestos de desconocimiento del momento del nacimiento de una persona —por ejemplo, un expósito— y, consecuentemente, la incertidumbre sobre si ha alcanzado la edad requerida por el CIC para contraer matrimonio; o la sospecha de si dos futuros contrayentes son primos, de cara a pedir la dispensa del impedimento; o la imposibilidad de averiguar en qué día del calendario nos encontramos y, por tanto, de saber si he de cumplir con algún precepto, etc.

El tratamiento de la duda de derecho y de hecho es diverso en el Código. Según el c.14, en la *duda de derecho* la ley no urge, aunque sea invalidante o inhabilitante, porque las leyes tienen que ser cier-

tas. La duda debe ser positiva, es decir, que existan motivos objetivos para la incertidumbre; además debe ser probable, sin llegar a la certeza (pues ya no habría duda). Cuando la duda es general suele ser útil la opinión de la doctrina científica. El ordenamiento canónico emplea el sistema de respuestas auténticas para resolver las dudas de derecho. Un ejemplo es la duda de derecho que se formuló sobre el c.684 § 3, que indica la posibilidad de que un religioso pase de un monasterio autónomo a otro. La duda era si el término *religioso* se refería sólo al de votos perpetuos o también al de temporales. La respuesta fue que a los dos. El ejemplo nos vale también para explicar que la duda de derecho hace decaer la obligación de la ley en lo que en ella haya de dudosa, pero no respecto de las demás obligaciones que contenga y de lo que conceda u otorgue, por lo que, en el caso del c.684 § 3, la duda no impedía toda posibilidad de cambio de monasterio, sino que simplemente hacía que quedase sin efecto la exigencia máxima: el requisito de la profesión perpetua.

En cambio, en la *duda de hecho* el criterio es el contrario: la ley urge —con la excepción de las leyes penales, que en la duda nunca se aplican—, pero, en atención a la duda, se concede a los Ordinarios (cf. c.134) la posibilidad de dispensarla, aun en los casos en que sea una dispensa que no les corresponde, con tal de que la autoridad a quien se reserva suela concederla. Son ejemplos de dispensa que suele concederse y que, por tanto, podría dispensar el Ordinario en caso de duda de hecho, el de la edad para el presbiterado, cuando supere el año (c.1031 § 4); los impedimentos de orden, voto público y crimen (c.1078 § 2) o la reducción de cargas de misas (c.1308 § 1). En cambio, son casos en que nunca se concede la dispensa y, por tanto, no cabe tampoco en los casos de duda, el del impedimento matrimonial para la línea recta —abuelos-padres-hijos-nietos— o el segundo grado colateral, que son los hermanos (c.1091 § 4). Igualmente, tampoco podrá en ningún caso el Ordinario dispensar de aquellas obligaciones o impedimentos reservados especialmente o exclusivamente al Papa o a la Santa Sede, como la obligación del celibato sacerdotal (c.291), la dispensa *super rato* (c.1698 § 2) o la exclaustración de monjas (c.686 § 2).

— La influencia de la ignorancia y el error en la aplicación de la ley

El c.15 contempla estas dos circunstancias que se encuentran en la persona, sujeto pasivo de la ley, y que limitan su eficacia.

La *ignorancia* es la falta de conocimiento sobre la existencia de la ley, sobre su contenido o sobre las circunstancias de su aplicación. Se diferencia de la duda de derecho en que la causa de la ignorancia

radica en el sujeto (es subjetiva) y no depende de causas externas a él (objetivas). El *error* es un juicio falso acerca de la ley. Ambas circunstancias son esencialmente diferentes, pues una es ausencia de conocimiento y otra conocimiento falso, pero en la práctica, tanto la ignorancia como el error indican que no se conoce bien la ley.

La influencia de alguno de estos factores en los efectos de la ley depende del tipo de ley. Hay leyes, como las penales, en las que el delito es imputable sólo por dolo o culpa —nunca por ignorancia o error—; o como las normas meramente preceptivas o prohibitivas, cuyo incumplimiento implica ilicitud, que, al no mencionarlas el canon, se entiende que podrá valorarse la ignorancia o el error, de cara a la sanción de ilicitud. Las leyes irritantes o inhabilitantes, en cambio, son leyes dadas para el bien público, que por su naturaleza exigen una máxima certeza en su aplicación, por lo que su efectividad no puede quedar subordinada a la consideración subjetiva de los fieles. Por ello, los actos contrarios a dichas leyes, aunque se realicen por ignorancia o error, son nulos. No obstante, caben excepciones, cuando así se establezca expresamente (puede entenderse como indicación expresa cuando el Código señala que la Iglesia suple, es decir, que es el mismo Derecho el que da fuerza al acto nulo por error o duda, con el fin de evitar la nulidad de los actos jurídicos propios de la potestad ejecutiva a causa de una ley irritante o inhabilitante, cf. c.144).

Para ayudar a interpretar y aplicar el canon, el párrafo 2 establece unos criterios como punto de referencia o partida, que pueden modificarse por prueba contraria. Son *presunciones* y se formulan del modo que detallamos a continuación:

«No se presume la ignorancia o el error acerca de una ley, ni de una pena [pues los fieles deben conocer todas las leyes y sus penas anexas para caso de incumplimiento], ni de un hecho propio, ni de uno que sea ajeno pero notorio [es decir, fuera de mis acciones pero públicamente conocido o divulgado]». En cualquiera de estos casos, puede probarse la ignorancia o el error a los efectos oportunos, por ejemplo, en el caso de las penas, a efectos eximentes (cf. c.1323 § 2). Sí se presume, en cambio, la ignorancia o el error de un hecho ajeno no notorio, aunque cabe demostrar lo contrario por quien alegue su conocimiento.

g) La interpretación de la ley (cc.16-18)

Para aplicar la ley es necesario comprenderla. Interpretar es aclarar el significado de la ley, descubrir su sentido, fijar la intención del legislador. Las reglas fundamentales para la interpretación de las leyes eclesiásticas están contenidas en estos tres cánones.

La interpretación puede ser diversa según el autor de la misma, según el modo de hacerla y según su extensión. Si el autor es el legislador, es decir, el mismo que dio la ley, o su superior, sucesor o delegado, se llama interpretación *auténtica;* si es la doctrina canónica, se denomina *doctrinal;* si procede del modo particular de entender y aplicar la ley la comunidad, se habla de interpretación *usual;* y si, finalmente, es hecha por el juez o por el superior, se dice que es *autoritativa.*

La interpretación puede ser *declarativa* si se limita a declarar el sentido de las palabras de una ley que de por sí es clara; es decir, declara que, efectivamente, la ley quiere decir lo que aparentemente parece que dice. Pero puede ser también *explicativa* de una ley dudosa. Éste fue el caso del c.917, que otorga la posibilidad de comulgar en el mismo día *iterum.* La traducción española anterior a la interpretación auténtica lo traducía por *de nuevo,* lo que sembraba la duda de cuántas veces se podía comulgar; la inglesa lo tradujo por *again;* y la italiana por *seconda volta.* El Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos aclaró que sólo se puede comulgar en el mismo día *otra vez,* y así aparece en la nueva traducción española.

Finalmente, la interpretación explicativa puede ser *extensiva,* si amplía el sentido normal de las palabras que contiene la ley, o *restrictiva,* si las restringe. No debe confundirse la interpretación extensiva con la interpretación *amplia,* que no va más allá del sentido normal de las palabras, sino que lo aplica de manera ilimitada. Igualmente, es diferente de la interpretación restrictiva la *estricta,* que no rebasa el significado de las palabras, sino que lo utiliza en una medida limitada. Un ejemplo clásico es el del concepto de *religioso,* propio de la vida consagrada: una interpretación amplia sería la que incluye en el término tanto al profeso como al novicio —que es el significado más amplio que se le puede dar a la palabra—, al tiempo que una interpretación extensiva incluiría también al postulante, yendo, en este caso, más allá de la ley; una interpretación estricta lo limitaría a su sentido mínimo, todo profeso, excluyendo al novicio, mientras que la restrictiva lo reduciría al profeso sólo de votos perpetuos.

Veamos el contenido de estos tres cánones: sobre la interpretación auténtica (c.16), sobre los criterios generales para la interpretación de todas las leyes (c.17) y sobre la interpretación estricta (c.18).

— La interpretación auténtica (c.16)

Es la interpretación hecha por el mismo legislador. Podrán interpretar todas las leyes de la Iglesia, el Papa y el Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos, en quien el Pontífice

delega esta función con carácter permanente. Los obispos interpretarán las leyes particulares dadas por ellos mismos, nunca las universales, ni las particulares dadas por la autoridad suprema de la Iglesia, sin perjuicio de que, respecto a estas últimas, el Papa o su Consejo puedan delegar en un grupo de obispos la interpretación de una ley dada para un territorio concreto.

El legislador puede manifestar la interpretación de tres maneras diferentes: a través o en forma de ley, de sentencia judicial o de acto administrativo.

La interpretación manifestada en forma de ley tiene igual fuerza que la misma ley y debe promulgarse. Tendrá efectos retroactivos si es simplemente *declarativa,* lo que quiere decir que todos los efectos que haya tenido la ley deben tenerse por válidos desde el momento de su promulgación, no desde el momento de su interpretación. Si la interpretación es *explicativa,* aclarando la duda, o extendiendo o restringiendo el alcance de la ley, en realidad es una nueva ley, aunque coincida en parte con la precedente, por lo que deberá promulgarse y será irretroactiva.

La interpretación a modo de sentencia judicial o acto administrativo para casos particulares es la interpretación que debe dar el juez cuando hace aplicar la ley (en la sentencia), y la que tiene que hacer el superior al tener que tomar decisiones en los casos concretos (con la emisión de un decreto o un precepto). Son interpretaciones dadas por razón de su oficio en el ámbito de su competencia, por eso pueden calificarse como auténticas, al menos en sentido amplio (cf. el discurso del Papa a la Rota de 1984). Estos actos no tienen fuerza de ley, porque ni emanan como un acto legislativo ni probablemente su autor tenga esta potestad. Su valor se limita a las partes implicadas, o a las personas a las que se dirige, por lo que nunca podrá imponerse a otros casos iguales o semejantes, ni a la comunidad.

— Reglas generales de interpretación de las leyes (c.17)

El propio legislador da estas reglas generales para todos aquellos que deban interpretar la ley, ya sea el mismo legislador, la doctrina, la comunidad, el juez o el superior.

El criterio fundamental que da el c.17 es que «las leyes eclesiásticas deben entenderse según el significado propio de las palabras, considerado en el texto y en el contexto». El significado propio de las palabras puede ser etimológico (por sus raíces), usual (el utilizado por el pueblo), o jurídico-canónico (el usado en la doctrina o en la jurisprudencia). Este último debe considerarse que es el *significado propio* a efectos del canon. Hay que tener en cuenta que en el CIC hay muchas palabras que tienen un significado jurídico-canónico

distinto del que se les da en el lenguaje común (acción, religioso, ordinario, dispensa, etc.). Pero este significado propio deberá considerarse no aisladamente, sino en atención al *texto* (la frase, el canon) y al *contexto* (el capítulo, título, libro e, incluso, los principios que inspiran el Código o el Derecho canónico).

En caso de que este primer criterio no sea suficiente para aclarar de modo seguro el significado de la ley, el canon ofrece otros subsidiarios como: los *lugares paralelos,* es decir, otras leyes que traten sobre temas afines; el *fin de la ley,* que es la razón que la justifica; sus *circunstancias;* por ejemplo, las condiciones históricas del tiempo en que fue promulgada y que determinaron su creación; y la *intención del legislador,* que contiene el fin de la ley, pero también se refiere al peculiar estilo de gobernar y al magisterio, que puede ser muy diverso de un legislador a otro.

— Interpretación estricta de la ley (c.18)

El c.18 sugiere que determinados tipos de leyes, las llamadas odiosas porque implican una carga para la persona, se interpreten de modo estricto (no restrictivo).

Las leyes penales son el modelo principal de leyes de estricta interpretación, siempre que sean limitadoras de derechos o impongan cargas, cosa que no siempre es así, pues el orden penal cuenta también con normas de carácter favorable para el reo (como la del c.1313). Un ejemplo de interpretación estricta en el ámbito penal sería entender el concepto de denuncia del c.1390 como una denuncia formal, y no como la simple manifestación de una sospecha. También deben interpretarse estrictamente *las leyes que coartan el libre ejercicio de los derechos,* es decir, aquellas que imponen límites a derechos o facultades concedidas por la ley, como las que establecen los impedimentos matrimoniales, las que ponen límites a la constitución de personas jurídicas (c.915), las que imponen restricciones para predicar (c.764), etc. Por último, también se interpretarán estrictamente *las leyes que contienen excepciones a una ley,* entendidas como aquellas leyes especiales que contienen una excepción a la ley general —podría ser el caso del c.1272, que permite la subsistencia, mientras no se extingan, de beneficios propiamente dichos, aunque el CIC de 1983 los ha suprimido; o del c.591, que prevé la exención de la potestad del obispo respecto de los institutos de vida consagrada en casos excepcionales.

h) Las lagunas de la ley (c.19)

En la vida real pueden darse situaciones que el Derecho no ha previsto pero que han de resolverse. Ello se ve con claridad en el ámbito judicial, donde el juez no puede escudarse en la falta de norma para dictar sentencia (c.1607), y en el ámbito ejecutivo, donde el superior ha de tomar decisiones aunque el Derecho no prevea el supuesto que debe resolver. El c.19 nos da los criterios para suplir *las lagunas de la ley,* o lo que es lo mismo, el vacío legal.

Uno de estos criterios supletorios será acudir a las *leyes dadas para casos semejantes* —se habla entonces de analogía legal—. En el CIC se entienden como situaciones semejantes, por ejemplo, la elección y nombramiento de administrador diocesano para sede vacante (cc.423- 424) y la elección y nombramiento del sacerdote que ha de hacerse cargo de la diócesis en casos de sede impedida, que carece de regulación.

Un segundo modo de colmar una laguna es acudiendo a los *principios generales del derecho,* esto es, las bases fundamentales que orientan el Derecho canónico, como la *salus animarum,* la colegialidad episcopal, la dignidad de la persona, el principio de legalidad en el derecho penal, la autoridad como servicio, el *pacta sunt servanda,* etc. Todos ellos deben ser aplicados con *equidad canónica,* la cual debe presidir cualquier interpretación de la ley, y significa que la aplicación del Derecho ha de ser benigna, caritativa, misericordiosa, indulgente, sensible y siempre mirando a la salvación de las almas. La equidad no se opone a la justicia, sino que es la mejor garantía de que el *summum ius* no se convierta en *summa iniuria.*

También puede suplirse la ley acudiendo a la jurisprudencia y a la práctica de la Curia romana, institución que colabora directamente con el Papa en la elaboración e interpretación de las leyes y donde tienen su sede los supremos Tribunales de la Iglesia. Las sentencias de estos Tribunales, que contemplen casos semejantes, pueden ser un buen punto de referencia para un nuevo hecho similar, al igual que en el ámbito administrativo será fuente de inspiración el modo común que tiene la Curia romana de proceder y de resolver supuestos análogos.

Finalmente, debe tenerse en cuenta, dice el canon, la *opinión común y constante de los doctores,* es decir, de aquellos canonistas que hayan formado una doctrina común a base de un tratamiento de la cuestión intencional y temático.

i) Cesación de la ley (cc.20-21)

El c.20 se refiere al modo de cesar las leyes que sean promulgadas después del CIC. Quedarán abrogadas (anuladas totalmente) o derogadas (parcialmente) por ley posterior que así lo indique expresamente —como sucede en el c.6 respecto del CIC 17—, también por contrariedad manifiesta o incompatibilidad, y por reordenación total de la materia, que no necesariamente tiene por qué ser contraria. El autor de la abrogación o derogación es el mismo legislador, entendido como oficio, que de este modo afirma su potestad sobre su propia ley.

Estas reglas generales quiebran en el caso de las leyes particulares o especiales, que no serán abrogadas ni derogadas por el derecho universal a no ser que éste lo diga expresamente. No basta, pues, la contrariedad ni la reordenación de la materia. El legislador universal manifiesta una actitud de respeto hacia el derecho particular o especial vigente, no pretendiendo en todo caso sustituir en la revocación al legislador particular que conoce más de cerca las circunstancias.

Finalmente, el c.21 contempla el caso de que en el campo de la revocación se planteen dudas, que deben resolverse con dos principios: «en caso de duda se presume la no revocación de la ley precedente», es decir, la duda se vuelve en certeza a favor de la ley anterior (se dice que goza del favor del derecho); de ahí el segundo principio: «las leyes posteriores deben [...] conciliarse con las anteriores». Entonces, cuando una ley posterior no indica claramente si deroga o abroga leyes precedentes, se entiende que se mantienen ambas y han de ser observadas de modo armónico. La duda se dará sobre todo en casos de reordenación de materia de la ley anterior y en aquellos casos en que la reordenación afecte a muy diversas materias. No habrá duda en el caso de contrariedad manifiesta, pues ahí no hay nada que conciliar.

j) Canonización de la ley civil (c.22)

El Derecho canónico remite en ocasiones a normas civiles que regulan algunas figuras o instituciones seculares, otorgándoles así valor en la Iglesia y convirtiéndolas en auténticas leyes canónicas. Por adquirir esta naturaleza, deben establecerse los límites necesarios para que en el ordenamiento canónico no existan normas contradictorias, incompatibles o impropias. Así, se dice que «no sean contrarias al derecho divino ni se disponga otra cosa en el Derecho canónico» —por ejemplo lo que se dispone en el c.198 respecto a la prescripción, que en Derecho canónico, a diferencia del civil, nunca se podrá dar sin buena fe—. Pero también siguen siendo normas ci-

viles, por lo que deberán «observarse en Derecho canónico con los mismos efectos» que en el ordenamiento civil. El CIC remite a la legislación civil sobre contratos, sobre la prescripción, sobre los efectos civiles del matrimonio, sobre la tutela, y muchas más.

B) *La costumbre (cc.23-28)*

a) Concepto y fundamento

Después de hablar de la ley, fuente del derecho que proviene del legislador en uso de su potestad de régimen, ahora el CIC establece los requisitos para que la comunidad de fieles, que no tiene aquella potestad ni participa de ella —lo más que le reconoce el CIC es una cooperación a tenor del Derecho según el c.129—, pueda contribuir con el discurrir de su actividad a crear Derecho, a través, precisamente, de la costumbre. Es decir, el CIC no ha atribuido potestad de régimen a la comunidad de fieles, pero reconoce que su comportamiento debe tener un determinado protagonismo y un indudable relieve en la creación de la norma eclesial. Así pues, la costumbre viene presentada como la segunda fuente del Derecho general. Pero no es una fuente autónoma, pues el pueblo solo, sin una referencia a la autoridad de Cristo y a la jerarquía, carece de sentido en la Iglesia. Por ello, su modo de comportarse no puede adquirir valor jurídico por sí mismo, sino que, estando siempre en consonancia con el derecho divino, requiere la intervención de la autoridad por su peculiar estructura jerárquica.

El ordenamiento canónico no puede prescindir de la costumbre. En primer lugar, por su peso histórico, considerado desde sus orígenes como una fuente normativa venerable, y por su consistente fundamento eclesiológico en la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el sentido propio de la fe de los fieles (LG 12); en segundo lugar, por conveniencia y necesidad: por conveniencia porque, como dice el c.27, es el mejor intérprete de las leyes; y por necesidad por el mismo carácter universal de la Iglesia, que ha de atender a culturas y situaciones muy diversas, con usos tan distintos.

Las costumbres, igual que la ley, pueden ser *universales,* si están en vigor en toda la Iglesia, o *particulares,* si sólo obligan en un determinado territorio. Pueden ser contrarias a la ley *(contra legem)* o estar al margen de la misma *(extralegales* o *praeter legem)* si regulan situaciones no contempladas en el derecho escrito. También pueden distinguirse las costumbres *ordinarias* —observadas durante treinta años— de las *centenarias* y de las *inmemoriales.* El CIC establece, en los cc.23 a 28, los elementos necesarios para que pueda surgir una costumbre jurídicamente vinculante, esto es, con fuerza de ley.

b) Requisitos

1.º *Ha de ser introducida por una comunidad de fieles capaz de ser sujeto pasivo de una ley* (cc.23 y 25).

La costumbre ha de ser observada por la comunidad porque será norma para ésta, no para un individuo concreto. Pero esta comunidad ha de ser de fieles católicos y capaz de recibir una ley, pues si esto no fuera así, no tendría sentido que su comportamiento diese lugar a una norma con fuerza de ley. El Derecho no dice qué comunidades pueden recibir ley y, por tanto, introducir costumbre, pero puede decirse que será toda institución eclesial estable, que no dependa de las personas físicas que en un momento dado la conforman para su existencia, que sea reconocida por el Derecho con una función social, que sus miembros tengan un fin común y estén vinculados entre sí por algún criterio, ya personal —como un instituto de vida consagrada o una asociación de fieles—, ya territorial —como la diócesis o la parroquia—, y que tenga sus propias normas de constitución y funcionamiento —como las constituciones de los religiosos o los estatutos de las personas jurídicas.

2.º *Debe ser aprobada por el legislador* (c.23).

Para que la costumbre adquiera fuerza de obligar es necesario que el legislador la apruebe. Su intervención es elemento determinante para que adquiera valor de ley; es su causa formal, la que le da fuerza de ley o la legitima, mientras que la comunidad será su causa material, en cuanto es de quien nace.

La intervención del legislador puede darse de diversos modos. Puede, una vez conocido el uso social, aprobarlo de modo específico, en cuyo caso se trataría ya de una norma dada por la autoridad, aunque inspirada en el comportamiento de la comunidad. Pero también puede consistir en el establecimiento de los requisitos legales previos para que la costumbre pueda adquirir valor de ley. En este segundo sentido, los usos sociales que cumplan los requisitos establecidos por el Código en los cánones que comentamos pueden considerarse aprobados por el legislador universal, sin perjuicio de que el legislador particular pueda establecer otros requisitos añadidos, que han de ser conformes con la ley universal.

3.º *Debe ser acorde al derecho divino, razonable y no reprobada por el Derecho* (c.24).

Los requisitos de ajuste al derecho divino y la nota de la racionalidad son principios generales del ordenamiento canónico, concretamente de la ley canónica. Ninguna costumbre puede ser contraria a lo que el derecho divino establece —por ejemplo, sobre la dignidad de toda persona, sobre la disciplina de los sacramentos o la existencia de la jerarquía o los dogmas—. Igual que la ley, ha de ser razona-

ble, es decir, aparte de acorde con el derecho divino, debe resultar recta, útil para el bien común y de posible cumplimiento. Una manera de declarar irracional una costumbre es la reprobación, que le impide regenerarse (véanse los ejemplos del c.5).

4.º *La comunidad debe observar un comportamiento continuo, constante, con voluntad de obligarse y por el tiempo determinado en el Derecho* (cc.25-26).

La observación del comportamiento por la comunidad ha de ser ininterrumpido, sin paréntesis (continuo), y sin que medien actos contrarios (constante). Además, debe contener una voluntad o intención de introducir derecho nuevo, por lo que no basta el uso que se repita por pura apatía, desprecio, burla o desinterés por el bien común. Es suficiente con que estos requisitos se cumplan por la mayoría de la comunidad o, al menos, por una porción significativa.

El c.26 contempla los requisitos de tiempo necesarios para el perfeccionamiento jurídico de la costumbre contra ley o extralegal, y dos situaciones excepcionales que pueden presentarse respecto a ellas: las costumbres centenarias o inmemoriales y las costumbres especialmente aprobadas.

En cuanto al tiempo, el canon exige treinta años continuos y completos para que adquiera fuerza normativa la costumbre contra ley y la extralegal, pues ambas introducen una nueva regulación jurídica que precisa de un lapso de tiempo suficiente para que quede constancia del uso y de la intención de la comunidad de obligarse con él. La costumbre contra ley abroga la ley —cuando, por ejemplo, permite algo que la ley prohíbe o cuando por desuso la deja sin efecto—; y la extralegal completa la ley —por ejemplo, al convertir en imperativa una conducta que la ley sólo recomienda o permite.

No obstante, cuando se dé el caso de que la ley que la costumbre contradice contiene una cláusula que, precisamente, prohíbe costumbres futuras contrarias, frente a ella sólo pueden prevalecer costumbres centenarias o inmemoriales. El Código no recoge ninguna cláusula prohibitoria, pero sí reprobatorias, sin duda más eficaces (cf. las del c.5).

Finalmente, cuando el legislador aprueba de modo específico una costumbre, esa manifestación de consentimiento expreso exime de los plazos legales de tiempo. Podrá hacerlo mediante un cauce jurídico (por decreto), pero también doctrinal (en el ejercicio del ministerio de enseñar). Del mismo modo, su desaprobación manifestada expresamente paralizaría el cómputo del tiempo.

c) Cesación de la costumbre

El c.28 establece un principio general para la revocación de costumbres idéntico al caso de la ley: una costumbre o ley nueva abroga una costumbre contraria anterior, aunque no lo diga expresamente. Junto a él, se señalan tres excepciones que implican condiciones especiales de revocación: las costumbres antecodiciales, que siguen el régimen del c.5; las costumbres privilegiadas (centenarias o inmemoriales), que sólo serán revocadas por la ley, sea universal o particular, si ésta lo dice expresamente; y las costumbres particulares, que no serán revocadas por la ley universal, salvo que las cite expresamente (cf., para la ley particular, el c.20).

C) *De los decretos generales y de las instrucciones (cc.29-34)*

Entramos en el estudio del título III del CIC, en el cual seguimos examinando la regulación codicial acerca de las fuentes del ordenamiento canónico. Hemos visto ya la ley y la costumbre. Ahora veremos nuevos tipos de normas, que si sólo atendiésemos a su denominación, *decretos e instrucciones,* nos situarían claramente en el campo de la potestad ejecutiva. Pero ello no es así exactamente, es necesario precisar. El mismo título III carece de homogeneidad, pues sus normas conectan en parte con los títulos anteriores y en parte con los posteriores; es decir, los cc.29 y 30 hablan de los decretos generales, propios de la potestad legislativa, mientras que los cc.31 a 34 regulan los decretos generales ejecutivos o ejecutorios y las instrucciones, que sí son completamente parte de la función ejecutiva o administrativa.

a) Los decretos generales legislativos

Los cc.29 y 30 nos hablan de la última de las normas formalmente legislativas, propia del legislador, que es el *decreto general,* al que se le suele añadir *legislativo* para diferenciarlo del *decreto general ejecutorio,* del que hablarán los cc.31 a 33. Por tanto, de las normas formalmente legislativas trata el Código en los cc.7 a 22 y en el 29.

El c.29 nos da la definición de decreto general: «Los decretos generales, mediante los cuales el legislador competente establece prescripciones comunes para una comunidad capaz de ser sujeto pasivo de una ley, son propiamente leyes y se rigen por las disposiciones de los cánones relativos a ellas».

Como se puede observar, las características coinciden con las de toda ley, con la sola excepción del nombre. Son actos de la función

legislativa, obligatorios, generales y abstractos, dirigidos a una comunidad capaz de recibir ley. Por tanto, son propiamente leyes y se rigen por las disposiciones aplicables a ellas, como son las referentes a su promulgación, vacación, publicación, entrada en vigor y cese. Entonces, ¿dónde está la diferencia entre la ley y el decreto general? Debe deducirse de su regulación específica. No en vano el CIC le llama ley, pero lo sitúa fuera del título dedicado a las leyes en sentido formal.

Algunos comentaristas quieren ver en el decreto general una norma especial para casos de urgencia —a semejanza de los decretos-leyes civiles que da el Gobierno para casos urgentes que no pueden esperar a una ley—, aunque no parece que en la vida de la Iglesia se hagan muy necesarios, por las propias características del legislador, que normalmente corresponde a oficios unipersonales que pueden actuar con toda la rapidez y flexibilidad que se requiera para la emisión de una ley. Un ejemplo típico de decretos generales legislativos y que echa por tierra ese posible carácter de urgencia o precariedad son los decretos del Concilio Vaticano II, que son leyes para toda la Iglesia.

El c.30 nos da un dato más clarificador, que es la *posibilidad de delegación excepcional* del legislador en quien tenga potestad ejecutiva. La posibilidad de delegación y el dato de la excepcionalidad —pues la delegación sólo se contempla para casos particulares, no con carácter general— son las notas realmente diferenciadoras del decreto general respecto de la ley. Por ello, podemos decir que los decretos legislativos dados por la autoridad ejecutiva en virtud de una delegación son los propiamente decretos generales, porque, como ya ha quedado antes de manifiesto, no tiene mucho sentido hablar de decretos legislativos dados por la autoridad legislativa, al ser propiamente leyes y no haber ninguna diferencia real de rango o eficacia.

No obstante, la posibilidad de delegación no es libre. Aparte de limitarla a casos particulares, el canon la sujeta a las normas establecidas por el Derecho, y, según el Derecho, el único legislador que puede delegar es la autoridad suprema (c.135 § 2), y no hay ninguna excepción a esa regla. Por tanto, el Papa será el único que podrá delegar en los dicasterios de la Curia —que tienen potestad ejecutiva— la facultad para dar decretos generales. También en el ámbito particular, puede el Papa delegar en autoridades que conozcan mejor las circunstancias de la comunidad a la que se quiere dar la ley; por ejemplo, la Conferencia Episcopal, que puede dar decretos generales por delegación de la Santa Sede (cf. c.455 § 1).

b) Los decretos generales ejecutorios

Ahora sí entramos de lleno en el ámbito propio de la potestad ejecutiva. El c.31, junto con los tres siguientes, regula dos disposiciones jurídicas de carácter general, dictadas por órganos con potestad ejecutiva, accesorias y subordinadas a la ley. De ahí su menor rango, por lo que nunca podrán establecer prescripciones contrarias a la ley.

La finalidad de los decretos generales ejecutorios la explica el mismo c.31: «determinar más detalladamente el modo que ha de observarse en el cumplimiento de la ley, o urgir su observancia».

Se llaman *decretos* porque su autor es la potestad ejecutiva; *generales* porque son disposiciones abstractas dadas para la generalidad —de ahí que se promulguen y publiquen—, y *ejecutorios* porque están al servicio de la ejecución de la ley. Su alcance estará delimitado por la competencia que tenga la autoridad que lo da. Así, quien tenga potestad ejecutiva en el ámbito particular, podrá dar decretos generales ejecutorios sobre las leyes particulares, tanto las dadas por el legislador propio de esa comunidad como las dadas por el legislador universal para ese territorio o comunidad; también sobre las leyes universales, pero sólo para su colectividad. Las Conferencias Episcopales pueden dar estos decretos generales ejecutivos.

De su carácter general y dependiente de la ley derivan las siguientes consecuencias:

1.ª Obligarán a todos aquellos a quienes obliga la ley cuyas condiciones de ejecución determinan o cuya observancia urgen (c.32).

2.ª Nunca derogarán una ley y las prescripciones que puedan contener contrarias a las leyes carecerán de valor (c.33 § 1).

3.ª Perderán su vigor (c.33 § 2): en primer lugar, por revocación expresa, que puede ser explícita —cuando la autoridad da otro decreto en el que directamente dice que revoca el anterior— o implícita —cuando sin citar al decreto anterior se da otro contradictorio con él o se promulgan normas que lo sustituyan—. Nunca podrá ser tácita, por el simple silencio. Y en segundo lugar, al cesar la ley para cuya ejecución fue dado —pues ya se ha dicho que no tienen vida independiente, no son normas autónomas— y desaparecida la ley a la que sirven, pierden su sentido. Sin embargo, no cesan aunque cese la potestad de quien lo dio —igual que las leyes—, a no ser que se diga lo contrario —lo que se suele hacer con cláusulas como: a nuestro beneplácito, durante nuestra competencia, durante el tiempo de nuestro mandato, u otras semejantes.

c) Las instrucciones

Son disposiciones accesorias a la ley, dadas por quien tiene potestad ejecutiva en el ámbito de su competencia, que tienen por finalidad aclarar las prescripciones de las leyes y desarrollar y determinar la manera de ejecutarlas (c.34).

Las instrucciones sólo se diferencian de los decretos generales ejecutivos en su destinatario y en su no necesidad de promulgación. No van dirigidas a la comunidad, sino a aquellas autoridades o titulares de oficios a quienes compete cuidar de la ejecución de las leyes; es decir, son normas internas para uso de la administración eclesiástica; por ello no se promulgan, sino que bastará con que se comuniquen.

2. Las fuentes del derecho singular: los actos administrativos singulares (cc.35-93)

La legislación canónica recoge por vez primera la categoría técnica de *acto administrativo singular,* lo cual es una novedad decisiva para la distinción de funciones en el ordenamiento canónico, como se pedía en los principios directivos para la reforma del Código.

Los actos administrativos singulares son verdaderos actos jurídicos, fuentes del derecho singular. Como su mismo nombre indica, son normas dadas por la potestad ejecutiva, llamada también administrativa, para casos particulares. La ley, que es dada para el bien común, adolece de una inevitable rigidez derivada de su generalidad y abstracción, que la legislación canónica intenta corregir con el derecho singular. Éste viene a completarla, atenuarla y adaptarla al caso concreto, buscando ahora el bien individual y la salvación de cada alma. Se dicen singulares porque son dados, o bien para una persona, grupo o comunidad no capaz de recibir ley, o para un caso particular, y carecen de valor fuera de ese ámbito.

En el acto administrativo singular la potestad ejecutiva tiene un amplísimo campo de actuación jurídica y es donde más plenamente realiza su finalidad pastoral. Por ser actos de la autoridad ejecutiva, subordinada a la legislativa, los actos administrativos estarán sometidos al principio de legalidad, es decir, nunca podrán contradecir lo establecido en la ley. Cosa diferente es que sea la propia ley quien cree determinados tipos de actos administrativos con la función, precisamente, de introducir excepciones a la ley (dispensa y privilegio). Estos actos podrán ser contrarios a una ley determinada, pero no contrarios a la ley, al estar previstos por ella misma. Por tanto, serán plenamente legales.

Quiénes ostentan potestad ejecutiva en la Iglesia nos lo dirán fundamentalmente: el c.134, que establece el concepto de *Ordinario,* y los cc.136 a 144, sobre el régimen de la potestad ejecutiva.

El título IV, bajo la rúbrica *de los actos administrativos singulares,* contiene 59 cánones que regulan la normativa común y la específica según la tipología administrativa: en primer lugar, decretos y preceptos; en segundo lugar, los rescriptos en general, y los privilegios y las dispensas en particular.

A) *Normas comunes a todos los actos administrativos singulares (cc.35-47)*

a) Tipos de actos administrativos y autor

Antes de entrar en la regulación específica que corresponde a cada tipo de acto administrativo en razón de su significado y peculiaridades, el CIC da una serie de normas con valor general sobre el concepto de acto administrativo, su interpretación, modo de emisión, eficacia, validez, ejecución y cesación.

El c.35 establece las dos categorías fundamentales de acto administrativo en torno a las que se construye el derecho administrativo canónico: el *decreto* y el *rescripto.* El *precepto,* como nos dirá el c.49, no es más que un tipo de decreto.

Ya hemos dicho que el autor del acto administrativo, al igual que el de las normas administrativas generales —decretos generales ejecutorios e instrucciones—, es la potestad ejecutiva, con una única salvedad respecto de los privilegios, que explicaremos en su lugar. Pero no basta tener potestad ejecutiva, sino que es necesario poder ejercerla en el caso en cuestión. Es lo que se llama tener *competencia.* El Papa la tiene sobre toda la Iglesia; el obispo la tendrá, con carácter general, en su diócesis y sobre sus diocesanos; los vicarios, según su función, podrán tener competencia territorial o personal, etc. Hay que tener en cuenta también la posibilidad de delegación de la potestad ejecutiva, potestad que, a diferencia de la legislativa, es típicamente delegable (cf. cc.131-133; 137-142), y los casos de reservas que hagan para sí autoridades superiores (por ejemplo, el obispo, cf. c.479 § 1).

b) Interpretación

El c.36 nos da las reglas comunes de interpretación de los actos administrativos singulares, al igual que el c.17 hacía para el caso de las leyes. Es decir, nos dice cuáles son los criterios que deben determinar el sentido preciso de un acto administrativo.

La regla general es que «debe entenderse según el significado propio de las palabras y el modo común de hablar». Ya no se habla aquí de texto y contexto, como se hacía con la ley, porque el acto administrativo deberá examinarse sólo en su singularidad. Lo que se pretende con esta regla es prevenir posibles intentos de manipulación u oscurecimiento artificial de su tenor literal, pero ello no quiere decir que haya de utilizarse un lenguaje vulgar o poco técnico, sino que deberá emplearse el modo común de hablar en el ámbito en el que se da el acto y, por tanto, utilizar el lenguaje jurídico. Lo importante realmente es que la Administración pública en la Iglesia exprese con propiedad y claridad su voluntad en cada caso. Pero puede ocurrir que tras la lectura del acto se produzcan dudas, por lo que el canon establece dos criterios subsidiarios, uno para los casos odiosos y otro para los demás casos: si el acto tiene un contenido favorable a su destinatario —por ejemplo, concede una gracia—, la interpretación en caso de duda debe ser amplia, dando al texto el mejor sentido posible para que el beneficiario consiga realmente alguna ventaja (cf. c.77); pero si el acto administrativo tiene un contenido de obligación o imposición, debe hacerse una interpretación estricta.

El canon manda expresamente que se interpreten de modo estricto: *los actos que se refieren a litigios o a la conminación o imposición de penas,* como los decretos que deciden sobre un recurso que se ha interpuesto y los decretos o preceptos que imponen alguna pena; *los actos que coartan los derechos de la persona,* que impiden, suspenden o limitan el disfrute de derechos; *los que lesionen derechos adquiridos por terceros,* por el principio establecido en el c.4; y *los actos contrarios a una ley en favor de particulares,* por ejemplo, que afecten a privilegios.

Finalmente, hay que tener en cuenta que no cabe la extensión analógica en los actos administrativos singulares, ni siquiera cuando son favorables. Esto es así por su condición de actos singulares, que deben ser dados teniendo en cuenta las circunstancias concretas y no deben extrapolarse a otras situaciones, por muy análogas que parezcan. Los casos anteriores servirán de inspiración u orientación, pero deberá tomarse siempre una nueva decisión y nunca se puede presumir que la voluntad de la autoridad para un caso será la misma que la manifestada en otros supuestos semejantes (c.36 § 2).

c) Forma escrita

El c.37 pide que el acto administrativo, si ha de tener efectos en el fuero externo, se consigne por escrito. El fuero externo, que es el ámbito público de la Iglesia, es también el lugar normal en el que se desenvuelven los actos de gobierno. En este contexto, la función que

cumple la forma escrita es dar certeza al acto y permitir su prueba. Por su importancia en la práctica, veremos cómo a lo largo del Código encontramos actos concretos para los que se exige de modo explícito la escritura —provisión de oficios, nombramiento del obispo diocesano, excardinaciones e incardinaciones, etc.—. Diferente es el fuero interno, sacramental o no, limitado al ámbito de la conciencia del fiel, e independiente del fuero externo.

A pesar del valor de la escritura para que los actos administrativos desplieguen correctamente sus efectos en el fuero externo, el canon sólo establece su carácter obligatorio para la licitud del acto, pero no como un requisito para su validez, ya que, si así fuere, debería decirlo expresamente y no lo hace —recordemos que el c.10 exige esa manifestación expresa para que una ley pueda considerarse invalidante—. Como excepción, habrá normas específicas en que el Código sí establezca expresamente el requisito de la escritura para la validez del acto administrativo. Es el caso del c.474, que exige, para la validez de los actos de la Curia llamados a producir efectos jurídicos —decretos generales ejecutivos, instrucciones, decretos singulares, preceptos, rescriptos, licencias, etc.—, que estén firmados por el ordinario que los realiza, lo cual implica necesariamente escritura. Es un modo implícito y, por tanto, expreso de exigir la escritura. Igualmente veremos cómo el c.59 § 1 contempla al rescripto como un acto que, por su propia naturaleza, es escrito.

Estas disposiciones codiciales sobre la escritura de los actos administrativos no impiden que, en determinadas circunstancias, puedan darse de modo oral —gracias de viva voz, preceptos, decretos u otros—, pero del examen de la normativa aplicable se deduce que tienen un régimen especial. Así, por ejemplo, los cc.54 § 2 y 58 § 2 declaran sin eficacia un decreto singular antes de que sea notificado mediante documento legítimo, así como sin valor al precepto dado de forma oral, al cesar la potestad de quien lo ordenó.

El c.37 obliga también (de cara a la licitud) a la escritura en el acto de ejecución del acto administrativo, si se realiza en *forma comisoria*. Hay actos administrativos simples que no necesitan ejecución y que surten todos sus efectos desde el momento en que son dados o notificados según el tipo de acto. Pero hay también actos administrativos que requieren de alguna acción encaminada a hacer efectivo su contenido. Esta acción se llama ejecución y puede realizarla el mismo autor del acto, o ser encomendada por éste a una persona más próxima al destinatario que pueda apreciar mejor las circunstancias concurrentes en el momento de su aplicación. Esta tercera persona es el ejecutor. Cuando se hace este encargo se dice que el acto administrativo ha sido otorgado en forma comisoria, y la ejecución entonces, como acto administrativo que también es, aunque ac-

cesorio del principal, deberá consignarse por escrito La escritura resulta oportuna por el propio carácter del mandato, que es un encargo de confianza del que debe rendirse cuentas a la autoridad, y esa rendición convendrá hacerla por escrito, para que quede constancia de su cumplimiento Téngase en cuenta que de la efectiva ejecución depende la eficacia del acto administrativo principal

No obstante, al igual que ocurre con el acto principal, la escritura no es un requisito para la validez, por lo que cuando se considere necesario u oportuno, teniendo en cuenta las circunstancias del caso, podrá ejecutarse oralmente Veremos las normas referentes a la ejecución en los cc 40 a 45

d) Eficacia del acto administrativo

El c 38 pone una serie de límites a la eficacia de todo acto administrativo, derivados de su sometimiento a la ley Incluso los rescriptos dados en forma de *motu proprio* —aquellos que son válidos por la sola voluntad espontánea de la autoridad— deben respetar las siguientes normas generales

• En primer lugar, los *derechos adquiridos* El acto carecerá de efecto en la medida en que los afecte El derecho adquirido es protegido del mismo Código en el c 4, por lo que tanto más debe ser salvaguardado de una norma ejecutiva subordinada a la ley como es el acto administrativo

• En segundo lugar, la *ley y la costumbre aprobada* Ambas tienen la misma fuerza de derecho, por lo que el acto administrativo no puede afectarlas

Pero puede ser que la autoridad que da el acto administrativo, teniendo la potestad necesaria para ello, considere oportuno que éste afecte a un derecho adquirido, ya del propio destinatario o de otra persona —podría ocurrir, por ejemplo, en un decreto de remoción o traslado—, o que exima del cumplimiento de una ley o una costumbre (dispensa o privilegio). Cuando toma esa decisión, debe hacerlo constar en el mismo acto administrativo añadiendo de manera expresa una *cláusula derogatoria* del derecho adquirido o de la ley o costumbre para el caso concreto El canon usa impropiamente aquí el término *derogación,* pues ésta sólo podría hacerla el legislador, y porque de lo que se trata en estos casos no es de suprimir la ley o costumbre, sino declarar que una o varias de sus disposiciones, que siguen intactas y vigentes para la generalidad de los casos, no producirán efectos para un supuesto determinado Si faltase esa cláusula derogatoria expresa, el acto carecerá de efecto en la medida en que su contenido o parte de él sea contrario a una ley, a una costumbre o a un derecho adquirido Recordemos que, según el c 36 § 1, los actos

administrativos que lesionan derechos adquiridos han de interpretarse, en caso de duda, de modo estricto

Por último, el c 39 nos da otro criterio de eficacia, al detallar los casos en que debe entenderse que el acto administrativo contiene cláusulas invalidantes A semejanza de las leyes invalidantes e inhabilitantes, respecto de las que el c 10 exigía la constancia expresa, en los actos administrativos es también necesario tener certeza sobre su validez Dice el canon que «sólo afectan a la validez del acto administrativo aquellas condiciones que se expresen mediante las partículas "si", "a no ser que" o "con tal que"» Ello requiere una breve explicación del concepto de condición y de su función en el Derecho

Condición es toda circunstancia futura e incierta de cuya realización hace la autoridad depender la eficacia de un acto El acto administrativo no es, por naturaleza, condicionado, de modo que la condición nunca es un elemento esencial del mismo, y su existencia o no es, en principio, irrelevante para su validez De hecho, si el propio acto administrativo que contiene la condición fuese inválido, ésta perdería su sentido Pero puede suceder que alguna circunstancia o hecho sea de tanta importancia que la autoridad decida convertir su verificación en condición necesaria para la validez del propio acto —imaginemos que la autoridad supedita la validez de un decreto de nombramiento a que el destinatario consiga un determinado título académico—. Lo que manda el canon es que esa voluntad se haga constar mediante una fórmula totalmente inequívoca, como son las partículas *si, nisi, dummodo* Parece que esta relación es cerrada No obstante, hay que tener en cuenta que el texto oficial está en latín y los actos administrativos se redactan normalmente en el idioma local, por lo que los equivalentes que se puedan encontrar en cada una de las lenguas no siempre serán traducciones totalmente exactas Lo único que el CIC pretende es que la fórmula que se emplee no deje lugar a dudas sobre su significado

e) Ejecución del acto administrativo

Los cc.40 a 45 regulan la ejecución de los actos administrativos Pero, además de estas normas, deben considerarse, como supletorias, las que establecen la disciplina de la potestad delegada (cc 131 § 3; 133-142 y 144), ya que quien recibe el mandato de ejecutar un acto administrativo está recibiendo una delegación para ello.

— ¿Quién puede ser ejecutor?

Para ser ejecutor de un acto administrativo es necesario poseer potestad ejecutiva con carácter general o, en su defecto, haberla recibido a través de una delegación, ya que la ejecución es también un acto administrativo propio de esta potestad. En los actos otorgados en forma comisoria, el autor encarga o confía la ejecución a otra persona, a la que otorga el correspondiente mandato y la potestad necesaria para su cumplimiento. Esta persona es el ejecutor del acto administrativo, que puede adquirir esa condición de diversos modos: por directo nombramiento del autor, por el propio Derecho en los casos de sucesión automática, o por decisión del mismo ejecutor, que nombra un sustituto.

1.° *El ejecutor propiamente dicho:* es aquel que, o bien ha recibido el correspondiente mandato o comisión de ejecución, o ha sido informado del mismo por el mandante o por otra persona que haya recibido autoridad para ello (se excluyen las informaciones oficiosas, pero valdría el teléfono). Esta segunda forma puede ser más usual en casos de urgencia en proceder a la ejecución, pero lo realmente importante es que al ejecutor le conste el mandato y tenga todos los datos necesarios para llevar a cabo diligentemente la ejecución, como se desprende de la exposición final del c.40. El ejecutor puede recibir el mandato formalmente —por ejemplo, en el mismo documento del acto administrativo— o posteriormente, y puede aceptar o no, ya que es una carga que se le impone (salvo que el autor del acto sea una autoridad con potestad suficiente para obligarle).

2.° *El sucesor:* también será ejecutor aquel que sucede en su oficio al ejecutor (c.44). Son casos en que el mandato de ejecución se hace genéricamente al titular de un oficio (ordinario, párroco, penitenciario, etc.), de modo que quien sucede al ejecutor en el oficio le sucede también en la ejecución. La única excepción que establece el canon a esta sustitución automática es que el nombramiento se hiciese en atención a la persona misma, no a su cargo, de manera que si cesa en el oficio sin haber llevado a cabo la ejecución, el autor del acto deberá designar un nuevo ejecutor.

3.° *El sustituto:* el c.43 establece, como regla general, la libertad del ejecutor para hacerse sustituir. La razón de esta opción del Derecho es que muchas veces el encargo de ejecutar se confía de modo general a algún oficio concreto, cuyo titular puede, por exceso de trabajo, verse imposibilitado para ejecutar con la rapidez necesaria. Además, siempre puede haber motivos justificados, como posibles enfermedades, ausencias, etc., que hacen preferible buscar un sustituto que esperar a que el ejecutor pueda ejecutar, o a que el autor del acto designe a otro. La excepción a la libertad de sustitución se

da en tres casos, en los que el canon prohíbe expresamente el nombramiento de un sustituto: cuando el autor lo prohíba en el mandato; cuando conste claramente que el ejecutor ha sido elegido por sus cualidades personales; y cuando el autor ha designado ya a la persona del sustituto, en cuyo caso no cabe otra elección. En los dos primeros casos, si el ejecutor no puede cumplir el encargo, la autoridad debe proveer de nuevo sobre la ejecución; en el último, el ejecutor puede hacerse sustituir por la persona designada por el autor.

Nada se dice sobre la posibilidad de que el sustituto pueda a su vez hacerse sustituir. Pero parece que, por analogía con la regulación de la subdelegación (cf. c.137 § 4), no podrá hacerse salvo que el autor del acto lo permita. Lo que sí se permite al ejecutor es que encomiende a otra persona la realización de los actos preparatorios de la ejecución (interrogatorios de testigos, verificación del cumplimiento de condiciones, conseguir determinadas informaciones, etc.).

La doctrina discute si puede ser ejecutor un laico. No cabe duda de que habrá determinados tipos de encargo en los que sea necesario haber recibido el sacramento del orden, por ejemplo si el acto de ejecución comportase una confesión sacramental. Pero para otro tipo de actos, cuya ejecución consista en actos materiales comunes —como hacer entrega de unos objetos, comprar o vender, pagar o cobrar—, no parece que nada impida, dadas las disposiciones vigentes sobre la posibilidad de cooperación de los laicos, confiar a uno de ellos la ejecución de un concreto acto administrativo.

— Clases de ejecutor

Es *ejecutor simple u obligatorio* aquel a quien se encomienda una ejecución ya decidida por la autoridad en todos sus elementos (c.41). De todos modos, aunque el autor del acto haya determinado totalmente el contenido de la ejecución, carecería de sentido encomendarla a un tercero, es decir, darlo en forma comisoria, si no se otorga la más mínima posibilidad de decisión, teniendo en cuenta que se trata de un acto de servicio, que exige una ejecución inteligente que realice la justicia y el bien común. De ahí las normas de los cc.41 y 42 que veremos a continuación.

Y es *ejecutor libre* aquel que, tratándose de la ejecución de una gracia, tiene la potestad para decidir si ha de otorgarse o no (el c.70 prevé expresamente esta posibilidad para el caso del ejecutor de un rescripto).

— Modo de ejecutar el mandato

1.º No se puede actuar, bajo sanción de nulidad de las actuaciones, antes de recibir el mandato o haber sido informado del mismo por la autoridad o por quien ésta autorice (c.40).

2.º Deben comprobarse antes de actuar la autenticidad e integridad del documento en el que se consigna el acto administrativo y el mandato (c.40), asegurándose de que no le falte ninguna página, de que la firma y sello sean los auténticos y oportunos, que no haya tachaduras, añadidos o cortes, que, si se trata de una copia, venga autentificada, etc.

Llegados a este punto, habría que plantearse las consecuencias de una ejecución que en apariencia es correcta, pero que en realidad ha sido realizada antes de haber recibido el mandato, tenido conocimiento del mismo de modo oficial, o basándose en un documento con irregularidades que, por falta de comprobación, no se han advertido. El c.40, como ya hemos dicho, declara la ejecución expresamente inválida. No obstante, esta norma hay que conjugarla con la del c.124 § 2, que establece una presunción de validez de todo acto jurídico debidamente realizado en cuanto a sus elementos externos. Ello, aplicado a este caso, significa que la ejecución producirá sus efectos normales mientras la autoridad no intervenga declarando su invalidez (mediante decreto o sentencia). Por ello, en la práctica, la invalidez que contempla este canon se traducirá en una simple posibilidad de impugnación del acto de ejecución, que se puede hacer a instancia de parte o de oficio por la autoridad. Si no hay impugnación a instancia de parte, quedará en manos de la autoridad asumir como válida la ejecución, subsanándola a posteriori, u otorgar nuevo mandato.

3.º El c.42 exige que el ejecutor se ajuste al contenido del mandato, bajo pena de nulidad de su ejecución. Ello no quiere decir ni que el mandato regule todas las posibles actuaciones necesarias para cumplir el encargo, ni que todo lo indicado en el mandato esté establecido como condición para su validez, por lo que ha de entenderse que el ejecutor tiene un margen de libertad para suplir o elegir el modo de ejecución. Lo mismo debe decirse del delegado —y el mandato equivale a una delegación—, a quien, según el c.138, se le concede todo lo necesario para que pueda ejercer esa potestad, previniendo de esa manera que un mandato poco explícito o claro dificulte o imposibilite la ejecución.

Lo que sí deberá seguir al pie de la letra el ejecutor son las posibles condiciones esenciales y lo que haya sido establecido como forma sustancial de proceder. Todo ello es indisponible para él, bajo pena de invalidez (c.42). En cuanto a las condiciones esenciales esta-

blecidas en el mandato deberán especificarse con las partículas *si, a no ser que,* o *con tal que* (c.39). No deben confundirse estas condiciones, que debe cumplirlas el ejecutor, con las condiciones impuestas para la efectividad del acto en sí, que deberá cumplirlas el destinatario. La forma sustancial de proceder puede venir determinada por el propio Código para la eficacia del acto de que se trate, o impuesta por el mismo autor como requisito esencial. El c.133, sobre la potestad delegada, aplicable también a este caso, especifica que el delegado no excede los límites de su mandato si simplemente realiza los actos de un modo distinto al que se determina en el mandato, a no ser que el delegante hubiera prescrito ese modo para la validez, elevándolo así, por tanto, a forma sustancial de proceder, como dice el c.42. Por tanto, el no cumplimiento de la forma prescrita, si ha sido establecida como sustancial, determina la invalidez del acto. No obstante, respecto a la efectividad de esta sanción de invalidez debemos decir lo mismo que respecto a la invalidez de la ejecución realizada antes de recibir el mandato, por aplicación de la presunción de validez del c.124 § 2. Por ello, dependiendo de la mayor o menor relevancia externa de los elementos que se incumplan en la ejecución, lo más probable es que esa nulidad sólo se haga efectiva mediante intervención de la autoridad competente.

4.º El ejecutor a quien se encomienda meramente la función de ejecutar (ejecutor simple u obligatorio) no puede denegarla. No obstante, ya hemos dicho que la ejecución no puede ser una actividad meramente mecánica, por lo que el mismo Código habilita al ejecutor para suspender de modo provisional o denegar la ejecución, en una serie de casos, con la sola exigencia de inmediata comunicación al autor del acto, para que provea lo necesario (c.41). Las causas que debe advertir el ejecutor para decidir la suspensión transitoria deben basarse en circunstancias de oportunidad por razón de la persona o del lugar. Es decir, el ejecutor debe valorar en cada caso, dada su condición de proximidad, los hechos y las personas afectadas, con el fin de evitar la ejecución de un acto que contenga, por ejemplo, un nombramiento inconveniente o la concesión de una gracia improcedente, y que cause daño a la persona (por su gravosidad, por ejemplo) o a la comunidad (que pueda sufrir escándalo, división, etc.). Pero para denegar la ejecución debe basarse en tres motivos que tienen en común que han de constar de modo manifiesto:

- Que le conste que el acto administrativo es nulo, ya sea porque ha sido emitido por una autoridad fuera del ámbito de su competencia, por alguien sin potestad ejecutiva, porque no cumple los requisitos establecidos como esenciales por el Derecho o porque ha tenido conocimiento de que se basa en falsedades, etc. En estos casos es

obligación del ejecutor denegar la ejecución para evitar que un acto claramente nulo tenga apariencia de validez y despliegue unos efectos, en virtud de la presunción del c.124 § 2, que habrá que subsanar posteriormente.

- Que conozca alguna otra causa grave que indique la no procedencia de la ejecución, como podría ser la lesión de derechos adquiridos no advertidos por la autoridad.
- Que sepa del incumplimiento de las condiciones señaladas en el acto administrativo como requisitos previos a su ejecución.

5.º Por último, el c.45 concede al ejecutor la posibilidad de repetir la ejecución cuando, antes de enviar las actas al mandante, aprecia que ha incurrido en cualquier error. La norma tiene una doble finalidad: la primera es habilitar al ejecutor para repetir la ejecución sin necesidad de acudir a la autoridad; sin esa habilitación del Derecho no podría actuar una vez que haya ejecutado, ni siquiera para subsanar errores, pues carecería de cualquier competencia sobre el asunto. La segunda finalidad del canon es facilitar y simplificar la actividad de la Administración eclesial así como preservar los derechos de los fieles. Resulta mucho más práctico dar al ejecutor la posibilidad de subsanar su error que invalidar su actuación y tener que recurrir de nuevo a la autoridad, con el consiguiente retraso y posible perjuicio para las personas.

f) Cesación del acto administrativo

El acto administrativo es una norma de la Administración pública de la Iglesia, más ligada al oficio dotado de potestad ejecutiva que a la persona física que la da. Por ello, dispone el c.46 que *no cesa al extinguirse la potestad de quien lo hizo, a no ser que el Derecho disponga expresamente otra cosa.* Si no fuese así, los fieles administrados vivirían en una permanente incertidumbre jurídica. A pesar de ello, hay excepciones contempladas por el mismo Derecho, como el caso de los preceptos singulares impuestos sin documento legítimo —el concepto lo explicaremos más abajo (c.58 § 2)—, en los que la carencia de documento hace perder su base a la imposición de la autoridad, una vez que ésta ha cesado en su cargo.

Sí cesará, en cambio, *por revocación hecha por la autoridad competente a través de otro acto administrativo* (c.47). Nada obsta a que la revocación se realice implícitamente, es decir, a través de un acto nuevo directamente contrario al anterior (cf. c.53). En cualquier caso, no surtirá efectos hasta el momento en que sea legítimamente notificada —es decir, según el procedimiento establecido por el Derecho— al destinatario, lo que significa que toda la actividad jurídica que realice éste hasta la fecha de la notificación serán actos regidos

por el acto revocado. De esta manera no hay nunca períodos de régimen jurídico incierto.

B) *Los decretos y preceptos singulares (cc.48-58)*

Comienza la regulación específica de los actos administrativos: los decretos, los preceptos y los rescriptos. Pero el precepto, como ya se ha dicho, no es más que una clase de decreto caracterizado por su contenido, por lo que podemos decir que los actos administrativos se dividen en dos grandes categorías: los decretos y los rescriptos. El Código nos dará en los cc.48 y 49 la noción de decreto y precepto, indicando luego el camino a seguir para su emisión, su eficacia, el modo de interpretación, la intimación, el valor del silencio del Superior y la cesación del acto (cc.50-58). A partir del c.59 se inicia la regulación de los rescriptos.

a) Concepto y contenido del decreto singular

El concepto de decreto singular se contiene en el c.48: «acto administrativo de la autoridad ejecutiva competente, por el cual, según las normas del derecho y para un caso particular, se toma una decisión o se hace una provisión que, por su naturaleza, no presuponen la petición de un interesado».

El canon nos da el concepto de decreto singular y lo primero que nos indica es que es un acto administrativo; lo segundo es que, como todo *acto administrativo,* sea decreto, precepto o rescripto, es propio de la autoridad ejecutiva competente. Recordemos que también la autoridad ejecutiva daba otros decretos, los decretos generales ejecutorios (cc.31-33), que eran normas generales, no singulares. No debemos confundirlos.

La tercera característica del decreto, que es peculiar del mismo y que lo distingue del rescripto, es que por su naturaleza no presupone iniciativa de parte, es decir, no obedece a una petición previa y concreta. Ello quiere decir que el decreto es un acto propio de la autoridad, dado por su particular iniciativa y como fruto de su personal valoración de las necesidades pastorales en su ámbito de gobierno, pero no impide que pueda emitirse en casos concretos un decreto teniendo en cuenta la petición o la visión de un tercero, que la autoridad hará suya. El decreto, aunque tenga un destinatario singular, normalmente se da pensando en el bien común (piénsese en cualquier nombramiento para una actividad pastoral). El rescripto, en cambio, es una norma dada con el fin de favorecer a una o varias personas

concretas, por lo que lo normal es que se dé a instancia de parte interesada.

En cuanto al contenido de los decretos singulares, nos dice el canon que puede ser una *decisión* o una *provisión*, siempre para un caso particular. Claramente se diferencian de los rescriptos, cuyo objeto siempre consiste en la concesión de una gracia. Los términos decisión y provisión son muy genéricos y pueden designar una gran cantidad de medidas de gobierno que la autoridad ejecutiva pueda realizar: nombramientos, remociones o provisiones de oficios, erecciones, extinciones, resoluciones de controversias o recursos, confirmaciones, revocaciones, sustituciones, etc. Podemos decir que una decisión es cualquier disposición concreta de gobierno que verse sobre un caso particular, con la sola excepción de las concesiones de gracias; y que una provisión consiste en general en cualquier medida que no sea poner fin a una controversia o conceder una gracia. Como se puede observar, el amplio campo que puede abarcar el decreto singular lo convierte en el acto administrativo por excelencia.

b) El precepto singular

El precepto singular no es más que un tipo de decreto caracterizado por su contenido. Por ello dice el c.49 que «es un decreto por el que directa y legítimamente se impone a una persona o personas determinadas la obligación de hacer u omitir algo, sobre todo para urgir la observancia de la ley».

Su objeto es una orden directa dada a una o varias personas determinadas para que hagan u omitan algo, o para que cumplan alguna ley. Es el único tipo de decreto que regula el CIC, y lo hace precisamente por su carácter de vincular directa e inmediatamente las conductas de los fieles al imponerles una obligación.

Dado que el precepto es un decreto, sus características son, en principio, las comunes a los actos administrativos, es decir: contiene una decisión, que consiste en imponer a una o varias personas una obligación de realizar algo o abstenerse de alguna conducta; es dado por la autoridad ejecutiva competente según el destinatario; y se impondrá sólo legítimamente, es decir, observando las normas establecidas en los cánones sobre procedimiento, forma, notificación, etc.

Como dice el mismo canon, la finalidad principal del precepto es urgir la observancia de la ley. Esta función deriva de que la ley, aunque ya por sí misma impone una obligación, en ocasiones no es cumplida de modo espontáneo, por lo que la autoridad tiene en el precepto un instrumento jurídico para urgir su cumplimiento. Así, por ejemplo, el obispo, que debe exigir el cumplimiento de todas las leyes de la Iglesia según el c.392 § 1, podría apremiar con un precepto

al párroco que cesa, para que abandone la casa parroquial; igualmente al que lo sustituye, para que la ocupe (obligación prescrita en el c.533); al que ha sido nombrado párroco, para que tome posesión del oficio y pueda así comenzar a ejercer la cura pastoral (c.527 § 1); a quien tenga la obligación de ejecutar una sentencia (c.1653), etc.

Pero estos ejemplos no nos deben llevar a pensar que el precepto sólo puede urgir obligaciones que la ley general ha establecido previamente. No es así, pues el precepto puede crear una obligación específica para una persona o personas determinadas, sin que por ello deba calificársele como norma legislativa, pues su autor no tiene por qué ser el legislador ni tiene carácter general y abstracto. De hecho, la propia ley otorga al Superior el poder de crear e imponer obligaciones: así, por ejemplo, puede el Ordinario mandar al rector de una iglesia que la mantenga abierta a ciertas horas; los superiores religiosos tienen, según el c.618, autoridad para decidir y mandar lo que deba hacerse; el Ordinario puede ordenar hacer colectas especiales, etc.

c) Modo de proceder

El canon 50 regula un procedimiento mínimo que debe seguir la autoridad antes de tomar la decisión de dar un concreto decreto singular. No es una norma obligatoria, porque no precisa los medios mediante los cuales deben llevarse a efecto estos actos, ni las consecuencias de su eventual incumplimiento. Es una norma meramente exhortativa, cuya misión es ayudar a que las autoridades actúen con oportunidad y eficiencia, lo que redundará siempre en beneficio de los fieles. El canon pide que antes de dar el decreto singular se tengan las siguientes precauciones:

1.ª Que *se recaben todas las informaciones y pruebas necesarias;* se entiende que son las precisas para que la autoridad alcance la convicción de los motivos de su actuación. Estas medidas ayudarán a que el decreto sea oportuno, útil, lícito, etc.

2.ª Que se oiga *a aquellos cuyos derechos puedan resultar lesionados, en la medida de lo posible.* Esta actuación es una exigencia de la equidad canónica, por lo que sólo por imposibilidad objetiva (negativa, ausencia, intención dilatoria, etc.) puede omitirse. El incumplimiento sin causa justificada daría lugar, en todo caso, a recurso, pero podría incluso acarrear la invalidez del decreto si éste llega a lesionar derechos de terceros, que no han sido previstos introduciendo una cláusula derogatoria expresa (cf. c.38).

En cualquier caso, todo decreto que, por omisión del procedimiento necesario o adecuado, cause daño a terceros, generará una

obligación de resarcimiento para el responsable, a tenor de los cc.57 § 3 y 128.

El obispo puede dictar normas específicas para su Curia diocesana.

d) Forma de emisión

El c.51 prescribe que el decreto se dé «por escrito, y si se trata de una decisión, haciendo constar los motivos, al menos sumariamente».

La norma de la *escritura,* común para todos los actos administrativos según el c.37, sin ser establecido en el canon como requisito para la validez de decreto, de hecho resultará necesaria porque un decreto no escrito, aunque sea válido, no podrá ser notificado legítimamente y, por tanto, según el c.54 § 2, no podrá exigirse su cumplimiento, siendo así un decreto ineficaz. La escritura será siempre determinante a efectos de prueba.

En cuanto a la *motivación del decreto que contenga una decisión* —normalmente resolviendo una controversia—, es preciso que el destinatario conozca las razones por las que la autoridad ha tomado esa decisión y no otra, a efectos de que pueda impugnarla si se considera perjudicado, sin perjuicio de que el hecho de la falta de consignación de los motivos pueda dar derecho por sí misma al recurso. Por el contrario, no será preciso motivar un decreto que contenga una provisión, pues en principio no tiene por qué afectar a derechos o intereses legítimos.

e) Extensión de su eficacia y efectos

Dice el c.52 que «el decreto singular afecta sólo a las cosas de que trata y a las personas a las que se dirige; pero las obliga en cualquier lugar, a no ser que conste otra cosa».

La *eficacia* del decreto, por ser singular, está limitada a las personas y a los asuntos de que se ocupa singularmente. Pero dado su carácter personal, no territorial, obliga en cualquier lugar, a no ser que de su contenido se derive otra cosa —por ejemplo, si tiene por objeto el cumplimiento de alguna obligación en relación a un lugar determinado.

Los *efectos* del acto dependerán de si requiere ejecución o no y de su intimación.

Dice el c.54 § 1 que el decreto que no requiere ejecución surte efectos desde el momento en que haya sido intimado al destinatario. Si requiere ejecución, desde el momento en que ésta se haga efectiva.

Sea como fuere, un decreto no surtirá efectos, lo que significa que no podrá exigirse su cumplimiento, «hasta que haya sido intimado mediante documento legítimo, conforme a derecho» (c.54 § 2). Es lógico que un decreto no surta efecto hasta su intimación, porque suele conllevar la imposición de alguna carga. Por el motivo contrario, es decir, por su contenido gracioso, veremos que los rescriptos surten efectos desde el momento de la expedición del documento, pudiendo el interesado recibirlo más tarde, con la excepción de los rescriptos dados en forma comisoria, respecto de los cuales se exige, lógicamente, que conste la ejecución, al igual que en los decretos.

El canon habla de *intimación mediante documento legítimo conforme a derecho. Intimar* es notificar. La *notificación ordinaria* consistirá en la entrega del texto del decreto, ya sea en persona o a través del correo (que deberá ser certificado con acuse de recibo para que conste la fecha de notificación). Pero el propio Derecho prevé, para *casos gravísimos,* una *forma extraordinaria de notificación* (c.55) e igualmente el caso de que el destinatario se niegue a ser notificado (c.56).

El CIC sólo utiliza el adjetivo gravísimo del c.55 en ocho ocasiones, mientras que grave o sus equivalentes aparecen en más de sesenta. Este dato indica que la razón para hacer una notificación en forma excepcional debe estar fundada en los problemas que podrían derivarse de poner en circulación el documento oficial, que han de ser gravísimos —podría pensarse en que el destinatario le diese un uso peligroso para la Iglesia, o para el bien común, o en las circunstancias en que se encuentra el país en que se emite, o que pueda caer en unas manos que lo manipulen, o que su conocimiento pueda causar daños irreparables a alguna persona, etc.—. La *forma excepcional o extraordinaria* consistiría en la lectura del documento al destinatario ante el notario de la Curia, o ante dos testigos. Nada se dice respecto a las cualidades de estos últimos, pero, teniendo en cuenta que se pide su colaboración por la imposibilidad de entregar el texto, debería elegirse bien a quien va a conocer su contenido. Tampoco se indica la persona que deba leerlo, por lo que decidirá la autoridad (si fuese el mismo notario, deberá estar presente otro notario o dos testigos). Concluida la lectura, se levantará un acta que deben firmar todos los presentes. Si el interesado se negase a firmar, lo mismo que si debidamente convocado no se presenta voluntariamente al acto de lectura, la notificación se tiene por válidamente realizada, según prevé el c.56. Al destinatario, si está presente, se le dará copia del acta o certificado de que se hizo la notificación, que le servirá en caso de que quiera presentar recurso. Lógicamente, el texto del decreto y el acta de su notificación se guardarán en el archivo secreto de la Curia (cf. c.489).

f) Interpretación de decretos contradictorios

Para la interpretación del decreto singular es de aplicación el c.36, sobre la interpretación de los actos administrativos singulares. Ahora, en la regulación específica del decreto, el c.53 sólo contempla la cuestión de la posible existencia de dos o más decretos dados para un mismo asunto que sean incompatibles entre sí. La norma general para decidirse por uno de ellos es la regla del derecho *generi per speciem derogatur,* lo que significa que *lo establecido de modo peculiar prevalece sobre lo dicho con carácter general.* Así, por ejemplo, si un decreto fue dado para un grupo de personas y otro sólo para una de ellas, en cuanto sean incompatibles prevalecerá este último para la persona concreta. La razón es que se presume que lo peculiar indica mejor que lo general la intención de la autoridad sobre una situación determinada.

En caso de que los decretos contradictorios sean igualmente peculiares o generales, se aplicará el *criterio cronológico,* prevaleciendo el concedido en último lugar sobre el anterior en la medida en que lo contradiga, porque se supone que en aquél la autoridad ha hecho sobre el asunto una más actual valoración que quiere que se imponga. Veremos que en los rescriptos el criterio cronológico se aplica al contrario, prevaleciendo en caso de colisión el primero concedido, por la propia naturaleza de estos actos.

Por último, aunque el canon no contempla el caso, se deduce del espíritu del Código que si hay dos decretos incompatibles, el más favorable o menos gravoso deberá en principio, salvo que la autoridad disponga otra cosa, prevalecer sobre el más odioso.

g) Obligación de dar el decreto: significado del silencio y responsabilidad de la autoridad

El c.57 contiene tres normas importantes: la primera *obliga a la autoridad a emitir un decreto,* en el plazo general de tres meses (puede el Derecho señalar otro), siempre que, o bien la ley prescriba que ha de darse o el interesado presente legítimamente una petición o un recurso para obtenerlo (c.57 § 1). Toda petición legítima, es decir, hecha por persona capaz, debidamente presentada y razonada, exige de las autoridades una actitud diligente que excluya retrasos innecesarios que redunden en inseguridades para los fieles. La misma disposición debe tenerse si la obligación de dar el decreto proviene de la ley, como es el caso del c.179 §§ 2 y 3, que manda que, después de una elección que requiera confirmación del elegido, la autoridad dé el correspondiente decreto.

La segunda regula las consecuencias de que, transcurrido el plazo, la autoridad no haya cumplido con su deber de dar el decreto. Es lo que se llama *silencio administrativo* y es una novedad en el CIC (c.57 §§ 2 y 3). Al silencio de la autoridad pasado el plazo se le da valor jurídico, presumiendo la respuesta negativa, a efectos de que el interesado pueda continuar defendiendo su pretensión en vía jerárquica, es decir, ante el superior de la autoridad que debe dar el decreto. Pero ni esa presunción legal, que tiene por finalidad dar agilidad a la actividad de la administración y contribuir a su buen uso, ni el hecho de que el administrado utilice la vía del recurso jerárquico, eximen a la autoridad de la obligación de emitir el decreto. Evidentemente, si el superior decide el asunto antes de que la autoridad dé su decisión, queda resuelto. Pero mientras esté pendiente de resolución, la autoridad puede proveer, de tal modo que si su respuesta satisface al destinatario, éste retirará el recurso, y si no, continuará su trámite normal.

La tercera es igualmente una innovación de la codificación de 1983, que declara expresamente la *responsabilidad de la administración eclesiástica* por los daños causados ilegítimamente en el ejercicio de su función (c.57 § 3). Toda dilación indebida puede causar un perjuicio material o espiritual a los fieles que confían en que sus asuntos o inquietudes puedan resolverse con prontitud y justicia. Por ello el canon sujeta a responsabilidad a la autoridad que ha causado el daño. Su reparación puede extenderse desde el campo patrimonial al moral. Piénsese en el caso de que un grupo de fieles se hayan visto desatendidos espiritualmente por negligencia de la autoridad en nombrar a un pastor propio. La reparación podría consistir, por ejemplo, en poner especial empeño en que el nombramiento recaiga en una persona especial que pueda compensar la larga carencia espiritual. El modo de reclamar el daño, si la autoridad no actúa por su propia iniciativa, es a través del recurso jerárquico o de una petición autónoma al mismo, si según las normas del Derecho no cabe recurso.

h) Cesación del decreto y del precepto

El c.58 § 1 nos dice cuáles son las dos formas normales de cesación de los decretos singulares: la *revocación* y la *pérdida de vigor de la ley que ejecutan,* en su caso. Serán de aplicación, además, las normas comunes de cesación de los actos administrativos singulares (cc.46 y 47), por lo que la revocación no se producirá porque se extinga la potestad de quien lo dio, sino que sólo se producirá con la emisión de otro decreto en el que la autoridad, haciendo una nueva consideración sobre el asunto, toma una decisión diferente. A tenor

del c.47, recordemos que el decreto revocado sólo deja de tener vigor en el momento en que el nuevo es legítimamente notificado al destinatario.

En cuanto al precepto, cesa del mismo modo que el decreto singular, pero, por su peculiar naturaleza, el Derecho establece que cuando se ha impuesto sin documento legítimo cesa al cesar la potestad de quien lo dio, cuya autoridad lo sustentaba y podía exigir su cumplimiento (c.58 § 2).

C) *Los rescriptos (cc.59-93)*

La regulación de los rescriptos, en general y en particular (privilegios y dispensas), ocupa treinta y cinco cánones, el capítulo III del título IV, dedicado a los actos administrativos singulares (decretos y rescriptos). Las normas generales comunes aplicables nos dan la noción de rescripto, dicen el modo de obtenerlo, las condiciones para su validez, cómo actuar en caso de denegación, de rescriptos contradictorios, sobre la exhibición del rescripto, sobre su ejecución, prórroga, revocación y prueba. Aparte de estas normas, se deberán tener en cuenta, si el rescripto contiene un privilegio o una dispensa, las disposiciones de su respectiva normativa.

a) Normas comunes (cc.59-75)

— Noción y estructura del rescripto. Extensión de su normativa a otros actos similares

Según el c.59, el rescripto «es un acto administrativo que la competente autoridad ejecutiva emite por escrito, y que por su propia naturaleza concede un privilegio, una dispensa u otra gracia, a petición del interesado».

El rescripto es un acto administrativo que como tal es, con carácter general, propio de la potestad ejecutiva. Por su propia naturaleza es *escrito,* lo que equivale a decir que sin escritura no hay rescripto. Además, dado que el rescripto presupone normalmente la petición de un interesado y consiste en la consiguiente respuesta, ésta se hará a través de un documento —que es lo que se llama rescripto— en el que se contiene la concesión del favor que se ha pedido. Dicho de otro modo, *un rescripto es un documento en el que se contiene la concesión de una gracia.* De modo excepcional, pueden darse los llamados rescriptos *motu proprio,* dados por la autoridad ejecutiva competente sin que exista iniciativa de interesado alguno, y los rescriptos con contenido negativo, que niegan la concesión de la gracia

(pues su concesión no es un acto automático). En estos casos cabe preguntarse si también el documento que contiene esta respuesta (negativa) es un rescripto. De la práctica de la Curia romana se deduce que sí, pues la Santa Sede llama rescripto a la respuesta que deniega la dispensa de un matrimonio rato y no consumado.

Teniendo en cuenta esta distinción, se puede hablar del *rescripto en sentido estricto,* como aquella respuesta escrita que concede una gracia; y *en sentido amplio,* como toda respuesta escrita a la petición de una gracia, sea positiva o negativa, o, incluso, cualquier documento que contenga alguna concesión (como podría ser una licencia, de la que hablaremos más abajo).

La concesión graciosa implica siempre favorecer al destinatario o mejorar su situación personal. Pero no se concede en cualquier caso, ya que conlleva permitir algo no previsto en el Derecho o contrario al mismo; por ello presupone siempre una valoración de la autoridad, quien, hecha ésta, puede, de modo discrecional —por su benevolencia, no porque sea un acto debido—, dar una respuesta positiva. No debemos confundir que la concesión sea discrecional con que resulte arbitraria; la concesión es discrecional, pero existe una regulación legal del procedimiento, que incluye el derecho a recurso, que tiende a impedir la arbitrariedad.

En cuanto a su estructura, el rescripto es, como ya se ha dicho, un documento en el que consta la concesión de una gracia. Suele tener dos partes: una primera en la que se hace una exposición resumida del escrito de solicitud o *preces,* en las que el peticionario expone los argumentos que le llevan a la petición; la segunda es la *concesión* misma en la que se especifica quién concede, qué concede exactamente y cómo —rescripto dado en forma graciosa o en forma comisoria—. En caso de que sea dado en forma comisoria determinará si el ejecutor es necesario (si debe ejecutar lo concedido), o voluntario (si queda a su prudente decisión otorgar o denegar la gracia).

Finalmente, hay otros actos administrativos que se rigen por la normativa dada para los rescriptos. El párrafo 2 del c.59 establece que la regulación sobre los rescriptos «vale también para la concesión de una licencia, y para las concesiones de gracias de viva voz, a no ser que conste otra cosa». Una *licencia* es la concesión de la facultad de realizar una determinada actividad (en ocasiones derechos) cuyo ejercicio está sujeto a la subordinación del Superior en atención al bien público. Un *oráculo de viva voz* es un acto por el que la autoridad competente concede un favor de palabra.

Resulta especialmente importante esta especificación respecto a las *licencias* por la variedad de situaciones y ámbitos en que son necesarias. Así, por ejemplo, se exigen licencias para los clérigos en el c.283, para salir de su diócesis por tiempo notable; c.285 § 4, para

aceptar la administración de bienes de laicos u oficios que impliquen rendir cuentas; c.286, para negociar o comerciar; c.289 § 1, para presentarse voluntarios al servicio militar; c.561, para ejercer oficios sagrados en la iglesia; c.764, para predicar en todas partes; c.765, para hacerlo a los religiosos en sus iglesias u oratorios; c.1189, para reparar imágenes preciosas expuestas a la veneración de los fieles, etc.

Por analogía, también serán aplicables los cánones sobre los rescriptos, aunque el Código no lo diga expresamente, a otros actos administrativos singulares de similares características, como los *permisos* —por ejemplo, para residir fuera de la casa parroquial el vicario (c.550)—; o los *indultos* —de exclaustración del profeso de votos perpetuos (c.686 § 1 y 2), o para abandonar el instituto durante la profesión temporal (c.688 § 2), etc.—; *concesiones* —como la del c.647 § 2, que permite realizar el noviciado en una casa no destinada especialmente a ese fin, o la del c.684, que permite el tránsito de un instituto a otro—; *autorizaciones* —para separarse del cónyuge por grave peligro (c.1153), para destinar a usos profanos un oratorio (c.1224 § 2), para realizar administraciones extraordinarias (c.1281)—; *consentimientos* —para la erección de asociaciones (c.312), para celebrar pontificales fuera de la propia diócesis (c.390), para destinar una casa religiosa a fines diferentes del que motivó su constitución (c.612), para que los administradores de los bienes eclesiásticos puedan invertir el dinero sobrante (c.1284 § 6), etc.—; emisión de un *juicio* o *aprobación* dada por la autoridad ejecutiva competente —para editar catecismos (c.827), para tener una procesión por las calles (c.944), para dar absoluciones generales (c.961 § 2), o para bendecir un cementerio o panteón propio (c.1241), etc.—. Incluso, todo tipo de *letras* —de excardinación (c.267), o incardinación (c.267), dimisorias (c.1018), etc.—, que pueden incluirse en la categoría de las licencias.

En todos estos casos, normalmente precede una petición o instancia de parte, y si la respuesta es positiva, la concesión amplía la esfera jurídica del interesado, lo cual es característica fundamental de los rescriptos. Al igual que todos los demás actos administrativos que afectan al fuero externo, deberán darse por escrito para facilitar su prueba, su notificación y el archivo del documento. Por estas semejanzas entre los rescriptos y los actos administrativos mencionados (licencias, autorizaciones, concesiones, consentimientos, etc.), éstos seguirán la regulación sobre rescriptos, salvo que de la ley se desprenda otra intención para algún caso concreto.

— Obtención del rescripto

¿Quién puede obtenerlo?—Dice el c.60 que «todos aquellos a quienes no les está expresamente prohibido pueden obtener cualquier rescripto». El canon se refiere al peticionario (el *orador,* que redacta las *preces),* que debe ser una persona capaz, es decir, que disponga de capacidad de pedir, lo que presupone su mayoría de edad y el pleno uso de sus facultades mentales y jurídicas (c.99). El canon no establece más limitaciones, por lo que podría un no católico o, incluso, un no bautizado solicitar y obtener un rescripto (por ejemplo, de dispensa de matrimonio rato y no consumado).

¿Para quién se puede obtener un rescripto?—Con carácter general, el rescripto obtenido puede ser para disfrute del propio peticionario, pero también *puede pedirse y obtenerse para otro,* que será el beneficiario (c.61). En éste no es necesario que concurran las condiciones de capacidad, por lo que podría ser un menor, un incapaz o, simplemente, una persona jurídica —por ejemplo, si uno de sus miembros pide un privilegio para un Santuario a tenor del c.1233—, o una comunidad, lo que ocurre cuando un rescripto es obtenido por una autoridad eclesiástica (por ejemplo, el obispo) de otra autoridad superior (la Santa Sede si se pide la dispensa de una ley universal) para los fieles de la diócesis, que serán los beneficiarios. Como el mismo canon establece, *no es necesario el consentimiento del beneficiario* para la concesión del rescripto, que dependerá exclusivamente de la liberalidad de la autoridad. Cosa distinta es que el beneficiario resuelva no usar la gracia concedida —sin perjuicio de lo establecido en el c.71—, pero no decide sobre su obtención. Por tanto, la concesión es válida:

- Aunque el beneficiario lo desconozca, por incapacidad, ser menor de edad, o por especiales circunstancias (como serían las de un sacerdote que celebra un matrimonio creyendo que carece de licencia, pero otro la ha pedido por él y ha sido concedida. La licencia es válida y el matrimonio asistido por él también).
- Aunque no acepte, porque no quiere o carece de capacidad para ello, y aunque se oponga, como en el caso de la concesión de la dispensa de matrimonio rato y no consumado, que puede ser disuelto aunque uno se oponga (c.1142).

Como excepción, hay casos en que el Derecho exige que el firmante sea el mismo beneficiario, como por ejemplo en la solicitud de admisión al bautismo de un adulto, de admisión a las órdenes sagradas o a un instituto de vida consagrada (cc.1034, 241 y 597); y casos en que la autoridad pueda determinar la necesidad de aceptación u otro requisito previo del que dependa la validez de la concesión, con la introducción de lo que el c.61 llama *cláusula contraria*

(por ejemplo, la del c.692, que exige la aceptación del interesado para que surta efectos la concesión de un indulto de salida de un Instituto religioso).

¿Cuándo surte efectos?—Consecuentemente con lo dicho, dada la no necesidad de acto posterior de aceptación, el rescripto surtirá efecto *a partir del momento en que se ha expedido el documento,* salvo que requiera ejecución, en cuyo caso lo tendrá *desde el momento de su ejecución.* En el primer caso, el beneficiario puede comenzar a utilizar o hacer valer la concesión desde el momento en que le conste que la autoridad ha firmado el documento o letras de concesión. En el caso del rescripto comisorio, en cambio, habrá de esperar al momento de su ejecución. Un ejemplo típico de rescripto comisorio sería la dispensa del impedimento de crimen, que corresponde a la Santa Sede (c.1078 § 2). La ejecución dependerá de la verificación de que no haya peligro de escándalo, lo cual se encomendará a una autoridad cercana a los interesados.

— Validez o invalidez del rescripto. Ilicitud y error

En los cc.63ss encontramos algunas circunstancias que hacen inválido el rescripto, otras que afectan a su licitud y otras que, en principio, no lo invalidan.

Entre los hechos que determinan la invalidez del rescripto están la *subrepción u ocultación de la verdad.* Se da subrepción cuando en las preces no se expone todo aquello que, según la ley, el estilo y la práctica canónica, la autoridad debe conocer para emitir una respuesta fundada y justa (c.63 § 1), ya se oculte de buena o mala fe. No vale dejarlo todo al libre albedrío o generosidad del concedente, sino que es necesario darle todos aquellos argumentos verdaderos que le permitan decidir en conciencia. En la ley se encuentran algunas especificaciones de los datos que deben contenerse en la petición de algunas dispensas: por ejemplo, el c.1049 § 2 concreta que si se trata de pedir la dispensa de irregularidad para recibir las órdenes sagradas a causa de haber cometido homicidio o procurado aborto, debe constar en las preces, para la validez del rescripto, el número de delitos de este tipo cometidos. Igualmente, el c.1292 § 3 exige que cuando se pida licencia para enajenar bienes de determinado valor que sean divisibles, deben especificarse las partes de la cosa anteriormente enajenadas, para la validez de la licencia. La subrepción impide la validez del rescripto, salvo que se trate de una gracia otorgada *motu proprio,* es decir, por propia iniciativa o por su mero beneplácito, lo cual sanaría la ocultación.

Igualmente, *la obrepción o exposición de algo falso* impide la validez del rescripto, sea falsedad de todos o de algunos de los moti-

vos alegados para su petición (c.63 § 2). Podría salvarse la validez si, además de las causas falsas, existe alguna verdadera que por sí misma pueda motivar la concesión *(causa motiva,* diferente de las meramente impulsivas, que coadyuvan o predisponen pero no deciden la concesión). La causa motiva debe ser verdadera en el momento en que se otorga el rescripto, salvo que requiera ejecución, en cuyo caso será suficiente con que sea cierta en el momento de su ejecución (c.63 § 3), lo cual corresponderá verificar al ejecutor. La obrepción no se sanaría por la cláusula *motu proprio* porque no se debe conceder una gracia sin causa suficiente y si todos los motivos aducidos son falsos carecería de dicha causa.

La concurrencia de autoridades en la concesión.—Los cc.64 y 65 contemplan varias hipótesis que pueden llevar a la invalidez del rescripto por la concurrencia de autoridades diferentes pero igualmente competentes para su concesión. La finalidad de estas reglas es evitar conflictos de competencia, preservar las normas sobre el orden jerárquico de autoridades y contribuir a la unidad en la administración pública de la Iglesia. Se habla de *gracia,* por lo que deben entenderse comprendidos en esta regulación los otros actos administrativos que, como las licencias y actos similares, siguen el régimen del rescripto. El c.64 regula el nivel universal, de la Santa Sede, y el c.65 el nivel diocesano.

1. *Santa Sede.* «Sin perjuicio del derecho de la Penitenciaría para el fuero interno, una gracia denegada por cualquier dicasterio de la Curia romana no puede ser concedida válidamente por otro dicasterio de la misma Curia ni por otra autoridad competente inferior al Romano Pontífice, sin el consentimiento del dicasterio con el que comenzó a tratarse» (c.64).

Los dicasterios de la Curia romana son jerárquicamente iguales entre sí, y puede darse el caso de que sean igualmente competentes para la concesión de algún tipo de rescripto —por ejemplo, la Congregación para la Doctrina de la Fe y la del Clero son competentes para la rehabilitación al ejercicio del orden sagrado de sacerdotes incursos en penas canónicas—. Por ello, si una persona pide una gracia a un dicasterio y se la deniega, y luego pide la misma gracia a otro diferente o a una autoridad inferior, ninguno de éstos puede concederla bajo pena de invalidez del rescripto, a no ser que cuente con el consentimiento del que denegó —el consentimiento es necesario porque, como ya hemos dicho, los dicasterios tienen jurídicamente el mismo rango y ambos son parte de la administración del Papa, que debe preservar su unidad.

De esta regla *se exceptúa: al Papa,* quien puede obrar libremente; *al mismo dicasterio que denegó,* que puede revocar su negativa y conceder —de hecho, su consentimiento para que otro conceda in-

cluye un implícito acto de reconsideración del asunto que deja en libertad al otro dicasterio para decidir—; y, finalmente, *a la Penitenciaría Apostólica para el fuero interno,* por el principio de independencia del fuero externo y del fuero interno y lo delicado de los asuntos referentes a este último. La independencia y el distinto régimen existente entre ambos fueros obedece a que puedan existir motivos para juzgar de forma diversa en el fuero interno y en el externo; además, lo del interno puede ser ignorado en el externo (es más, las razones aducidas por la Penitenciaría para la denegación no pueden ser reveladas). Por ello, los rescriptos dados por la Penitenciaría Apostólica con la concesión de gracias, dispensas, sanaciones, condonaciones de penas, reducción de cargas de misas, etc., son válidos para el fuero interno aunque hayan sido denegados en el externo por otro dicasterio.

2. *Nivel diocesano.* Igual que los dicasterios están en el mismo nivel universal, el obispo y el vicario pertenecen al nivel diocesano, pero el obispo es jerárquicamente superior al vicario, mientras que los dicasterios están jerárquicamente equiparados. En cambio, dicasterios y obispos pertenecen a niveles distintos y están en relación de jerarquía, siendo los dicasterios de rango superior. Los obispos son jerárquicamente iguales, al igual que los ordinarios entre sí.

El c.65 da las normas necesarias para los casos en que un mismo rescripto pueda ser otorgado: por varias autoridades con un mismo rango (ordinarios), pertenecientes a distintas estructuras jurisdiccionales; o por autoridades que pertenecen a la misma estructura (diócesis), ya tengan el mismo rango entre sí (vicarios) o no (vicarios-obispo). Los casos encuadrados en la segunda hipótesis son los que ahora nos interesan, por afectar a la validez del rescripto. Son los siguientes:

• *Rescripto pedido a varios vicarios del mismo obispo.* Se repiten aquí los criterios dados para los dicasterios de la Curia romana en el canon anterior, aplicados ahora a este nivel inferior de organización eclesiástica. *Un vicario no podrá conceder válidamente una gracia denegada por otro vicario,* aun habiendo obtenido las razones de la negativa del primero. Sería necesario, para su validez, aunque el canon no lo dice expresamente, obtener el consentimiento del primero, que se entendería como una revocación de su anterior decisión. La razón para determinar la invalidez es la misma que en el caso de los dicasterios: los vicarios participan de la potestad del obispo, a quien pertenece, y no puede ser que una misma potestad se contradiga a sí misma. Por tanto, en este canon se tutela la uniformidad en el ejercicio de la potestad ejecutiva atribuida al obispo y se preserva el principio de comunión.

• *Rescripto denegado por un vicario y concedido por el obispo.* Idéntico motivo explica que el obispo no pueda conceder válidamente una gracia que fue denegada por uno de sus vicarios si en las preces no se le hace saber la negativa de éste. No debe pensarse que el canon contiene una excepción al principio de jerarquía que existe entre el obispo y su vicario, sino que, por el contrario, lo que trata es de proteger la unidad en el ejercicio de la potestad ejecutiva del obispo, que puede desempeñar por sí mismo o a través de sus vicarios. En este caso, el omitir en las preces que se dirijan al obispo que la gracia ha sido denegada por uno de sus vicarios, es un supuesto de subrepción por omisión de un dato que la ley exige que se haga constar, lo cual, según el c.63, invalida la concesión.

• *Gracia denegada por el obispo.* Lógicamente, si es el obispo quien primero deniega la gracia, no podrá concederla un vicario posteriormente sin su consentimiento.

Causas que determinan la ilicitud de la concesión.—Es el caso del *rescripto pedido a varios Ordinarios.* En virtud de las normas sobre competencia, en razón del territorio o de la persona, un fiel puede tener varios Ordinarios propios —por ejemplo, el del domicilio y el del cuasidomicilio, y para los religiosos, además el Superior mayor, o para los militares, los castrenses—. Todos los Ordinarios propios tienen competencia para conceder un rescripto a uno de sus súbditos, y *cualquiera que lo conceda lo hará válidamente,* pues son independientes y no están en relación de jerarquía; pero el c.65 § 1 exige, *bajo pena de ilicitud,* que quien pida la gracia (el orador) *mencione la denegación* previa y el concedente *conozca las razones de la negativa* anterior para tomar su decisión.

Errores que no invalidan el rescripto.—El c.66 establece que los errores materiales en el nombre de la persona a quien se otorga o de quien concede, o del lugar en que mora, o del asunto de que se trata, no invalidan el rescripto, con tal de que, a juicio del Ordinario, no quepa duda sobre la identidad del sujeto y objeto.

La autoridad a quien corresponda la valoración deberá determinar si el error en los nombres, o en las direcciones, o en la denominación de lo que se concede, hace dudar de tal modo sobre las personas o el objeto de la concesión, o imposibilita en tal grado su ejecución, que deba repetirse el rescripto, o si, por el contrario, son errores que no afectan a su clara comprensión y, en su caso, ejecución.

— Normas sobre colisión de rescriptos

El c.67 establece el modo de actuar cuando se den dos rescriptos contradictorios sobre el mismo asunto: primero ha de seguirse la regla de la prevalencia de lo peculiar sobre lo general; segundo, si son igualmente peculiares o generales, entra en juego el criterio cronológico, de modo que prevalece el primero que se emitió, salvo que la autoridad establezca lo contrario expresamente en el segundo, o que el primero que lo obtuvo no lo haya usado por dolo (con mala intención, para hacer daño, engañar, etc.) o negligencia culpable. Estos últimos son casos en que el primer rescripto otorga un beneficio a una persona (por ejemplo, le da competencia para actuar como juez único en un caso concreto) y otro posterior otorga el mismo derecho a otra diferente. La incompatibilidad se resuelve, a falta de intervención de la autoridad, por falta de uso con dolo o negligencia grave. En el ejemplo, el caso se daría si el primer designado como juez no usa su nombramiento para dilatar la causa, o porque quiere favorecer a una de las partes, etc. En estos casos, el segundo que obtuvo el rescripto puede usar del mismo. Por último, si ninguno de esos dos criterios resuelve la contradicción se acudirá al autor.

— Disposiciones sobre la ejecución y el uso de rescriptos

1.ª Los *rescriptos concedidos por la Santa Sede sin designación de ejecutor* (dados en forma graciosa) sólo será necesario que se presenten al Ordinario propio «cuando así se manda en el documento de concesión, se trata de cosas públicas [como sería el conceder el título de católica a una escuela, o indulgencias a una iglesia, o la exposición de reliquias a la veneración pública], o es necesario comprobar algunas condiciones [por ejemplo, ver el lugar en el que se va a instalar un oratorio]» (c.68).

2.ª Los *rescriptos dados en forma comisoria,* para cuya ejecución no se determina plazo alguno, «pueden presentarse en cualquier momento al ejecutor, con tal de que no haya fraude ni dolo» (c.69). La presentación del rescripto dado en forma comisoria es siempre necesaria cuando el documento está en manos del fiel que lo ha obtenido —puede ser que la autoridad lo envíe directamente al ejecutor—, pues recordemos que el ejecutor no puede proceder a la ejecución antes de recibir el documento según la norma del c.40. La presentación puede hacerse en cualquier momento, pues se trata de una gracia, con tal de que con el retraso no se trate de eludir la ley, perjudicar a otro, engañar, hacer pasar el tiempo para, por ejemplo, conseguir que unas preces falsas (obrepción) se lleguen a convertir en verdaderas, o que una persona inhábil para ser orador se vuelva hábil.

Será el ejecutor quien deba calibrar si se ha dado ese fraude o ese dolo desde el momento de la concesión hasta la ejecución. El ejecutor deberá proceder necesariamente a la ejecución —ejecutor necesario—, salvo que se le haya otorgado, mediante la oportuna delegación, la facultad de decidir, según su conciencia y arbitrio, la concesión o denegación de la gracia —ejecutor voluntario— (c.70).

3.ª «Nadie está obligado a *usar un rescripto concedido sólo en su favor, a no ser que esté canónicamente obligado a ello* por otra razón» (c.71). Esta obligación canónica podría surgir, por ejemplo, para un sacerdote a quien se ha concedido la gracia de poder confirmar, si existe necesidad pastoral de ello; o para quien ha recibido la gracia de tener un oratorio y celebrar misa en él, que deberá usarlo y celebrar si las circunstancias impiden a sus usuarios acudir a otro lugar para cumplir un precepto; o para quien ha obtenido la facultad de absolver de una excomunión si surge la necesidad.

4.ª Toda *gracia obtenida oralmente puede usarse en el fuero interno de la conciencia, pero su uso en el fuero externo exige poder probarla* siempre que así se pida legítimamente (c.74). Recordemos que la escritura es la norma general para el fuero externo (c.37), por lo que la autoridad puede exigir a una persona que demuestre la concesión de una gracia concedida a través de un oráculo de viva voz para usarla en el fuero externo y para que esa gracia, en definitiva, sea eficaz. Para la prueba puede acudirse a un testigo cualificado, como sería algún cardenal de la Curia romana en el caso de gracias otorgadas por el Papa, o los miembros de la Curia diocesana en las dadas por el obispo. Si no logra probarse, la autoridad puede prohibir su uso.

5.ª Si la gracia concedida es un privilegio o una dispensa, deberá tenerse en cuenta, además, su regulación propia (c.75), contenida en los cc.76 a 93.

— Cesación del rescripto

Los rescriptos no cesan por ley contraria, salvo que ésta lo diga expresamente (c.73). Recordemos que la norma en los decretos singulares era la contraria, es decir, quedan revocados por ley contraria aunque no lo disponga expresamente. La razón es el fin público del decreto, que no se busca directamente en el rescripto.

Los rescriptos concedidos por la Sede Apostólica que hayan expirado por haber sido concedidos para un tiempo determinado o para un número concreto de casos, sólo pueden ser prorrogados por la propia Sede Apostólica. No obstante, el c.72 concede esta facultad también al obispo diocesano, pero con ciertas condiciones: pueden ser prorrogados una sola vez, con justa causa y como máximo por

tres meses, a contar desde el día en que expiró el rescripto (no desde la concesión de la prórroga), computados según el calendario (tiempo continuo según el c 202)

b) Los privilegios (cc 76-84)

El CIC establece una regulación propia para los dos tipos fundamentales de rescriptos. privilegios y dispensas Ello significa que, por un lado, hay que tener en cuenta esta normativa cuando estemos ante alguno de estos dos actos, y, por otro, que no es aplicable a otras gracias —indulgencias, rescriptos de admision a un instituto de vida consagrada, o de admisión a las órdenes clericales, absolución de censuras, licencias, etc —, que seguiran sólo la regulación común La normativa sobre los privilegios contiene el concepto, las reglas de interpretación, y las normas sobre su duración y cesación

Concepto y autor—El privilegio es una gracia que otorga el legislador o la autoridad ejecutiva por delegación de éste en favor de determinadas personas, tanto fisicas (c 96) como jurídicas (c 113 § 2), por un acto singular el rescripto (c 76 § 1) El privilegio, como los demás contenidos posibles de los rescriptos, asume la característica común a ese tipo de actos administrativos de ser dados para un caso particular y para una persona o grupo de personas concretas, pero presenta rasgos específicos en dos de sus elementos, el autor y la duración, que los acercan a las leyes No son leyes por cuanto les faltan las características de generalidad y abstracción, pero *deben ser dados por el legislador* y, en principio, *tienen vocación de perpetuidad* Por ello, la doctrina suele decir que son *leyes privadas,* y en cuanto tales derecho objetivo, que nacen de la necesidad de atender a situaciones singularmente especiales

Estas características no deben llevarnos a pensar que estamos ante actos legislativos Los privilegios son actos administrativos que proveen para casos particulares y, como tales, su ámbito es el de la potestad ejecutiva. Pero por su poder para contravenir la ley (privilegio contra ley) o crear situaciones que la ley no contempla (extralegal), se pide que los dé el legislador, que es a su vez quien tiene la autoridad ejecutiva superior en cada porción autónoma de gobierno y en virtud de esa potestad ejecutiva actúa dando el privilegio Si el privilegio fuese un acto legislativo no podría delegarse su concesión en la autoridad ejecutiva, como permite el c 76 § 1, pues la potestad legislativa sólo es delegable por el Papa (c 135 § 2) La posibilidad de delegación nos muestra que estamos en el ámbito de la potestad ejecutiva, típicamente delegable Además, como veremos, también en la dispensa, acto administrativo singular dado mediante un res-

cripto de la potestad ejecutiva, se establece que sólo será válida, a falta de causa, si es dada por el legislador (cf c 90 § 1)

En cuanto a la perpetuidad, es una característica propia del privilegio, por cuanto se entiende que la situación favorable que crea no debe modificarse sin motivo, pues beneficia no sólo al sujeto, sino también a la comunidad La dispensa, en cambio, suele ser dada para casos muy puntuales, pues implica una suspensión de la ley que no puede generalizarse ni perpetuarse Si así se hiciese, lo mas propio sería revisar la ley o derogarla

Prueba del privilegio —El privilegio normalmente se concede a través de un rescripto, el cual es un acto escrito Pero puede suceder que, o bien se haya perdido el documento, o bien haya sido concedido mediante un oráculo de viva voz no consignado posteriormente en ningún escrito En estos casos, a pesar de la falta de soporte físico para la prueba, el hecho de que una persona, normalmente jurídica, venga usándolo de modo indiscutido y con buena fe durante largo tiempo, hace que el c 76 § 2, con la intención de dar firmeza a esa situación, establezca la *presunción de concesión de un privilegio de posesión centenaria o inmemorial* Por supuesto, puede demostrarse lo contrario

Interpretación del privilegio —Ya hemos dicho que el privilegio es formalmente un acto administrativo, por lo que su interpretación se hará según las normas dadas para éstos en el c 36 § 1 Pero también tiene un contenido específico y una función que cumplir, por lo que su interpretación, sea cual fuere, debe conseguir que el beneficiario obtenga realmente algún beneficio o ventaja (c 77)

Extinción del privilegio —Existen tres principios generales

1 ° El privilegio es perpetuo mientras no se pruebe lo contrario (c 78 § 1) La perpetuidad deriva del carácter de ley privada del privilegio y de la situación favorable que crea No obstante, el Derecho establece una serie de circunstancias que, en atención al bien personal o común, pueden determinar el fin del privilegio

2 ° El privilegio no se extingue al cesar el derecho de quien lo concedió, a no ser que lo hubiera otorgado con la cláusula *a nuestro beneplácito* u otra equivalente (c 81) Se entenderá que el beneplácito cesa en el mismo momento en que cesa el oficio, por lo que en estos casos no se precisa una revocación expresa

3 ° El privilegio cesa por revocación de la autoridad competente, debidamente notificado al beneficiario según las normas de los actos administrativos singulares contenidas en el c 47 (c 79)

Por tanto se puede extinguir por los siguientes motivos

1 ° *Extinción del privilegio por perención de la persona o de la cosa interesada* El privilegio puede ser personal, real o local El *personal* se otorga a la persona en atención a sus cualidades y cir-

cunstancias —por ejemplo, si se otorga al vicario general el privilegio de usar mitra—, el privilegio *real* es el ligado a una cosa o a un lugar —una imagen, una reliquia, un santuario—, en caso de que el privilegio real esté relacionado con un lugar, se dice que es *local* Si el privilegio es personal, se extingue con la vida de la persona, quien no puede disponer de él a favor de herederos o sucesores sin intervención de la autoridad (c 78 § 1) Si el privilegio es real, cesa al destruirse completamente el objeto o el lugar, sin embargo, el privilegio local revive automáticamente, si el lugar que ha sido destruido se reconstruye en el término de cincuenta años (c 78 §§ 2-3)

2 º *Extinción por renuncia* El privilegio no cesa por la mera renuncia de la persona beneficiaria, pues es derecho objetivo, no subjetivo, y como tal requiere para su cesación una nueva intervención de la autoridad aceptando la renuncia (c 80 § 1) No debe confundirse con el uso, que puede hacerse o no, salvo que esté obligado a él por alguna necesidad especial (cf c 71)

Sentado este principio general de necesidad de renuncia-aceptación para la cesación del privilegio, el Código distingue para la posibilidad de renuncia que sea hecha por una persona física o jurídica

- Una persona física podrá renunciar al privilegio concedido únicamente en su favor, pero no al privilegio concedido a una persona jurídica, ni al que ha sido otorgado en atención a la dignidad de un lugar o de un objeto (c 80 §§ 2-3) Como ejemplo de este último supuesto cabría pensar en los privilegios típicamente reales, o locales, como las indulgencias concedidas a un santuario, que se dan para el servicio de cuantos lo visiten y que, por ello, no puede quedar la renuncia a la libre voluntad de la persona física que lo represente
- La misma persona jurídica, a través de sus organos representativos, según sus estatutos y el procedimiento establecido para los actos colegiales en el c 119, puede renunciar a un privilegio que le ha sido otorgado, salvo si la renuncia redunda en perjuicio de la Iglesia o de otros (c 80 § 3)

3 º *Extinción por onerosidad para otros* El privilegio puede ser oneroso —si al tiempo que concede un favor a uno impone una carga a otros (por ejemplo, un impuesto)— o no El privilegio que no es oneroso para otros no cesa aunque no se use El c 82 distingue, en el uso, el desuso y el uso contrario Existe desuso cuando la conducta beneficiosa que permite el privilegio no se pone en practica, mientras que se da uso contrario cuando el beneficiario lleva a cabo un comportamiento que, en virtud del privilegio, podia haber omitido

Pero si el privilegio es oneroso, puede perderse por desuso o uso contrario si se dan las condiciones establecidas en los cc 197-198 para la extincion de derechos por el transcurso del tiempo (prescripción legítima)

4 º *Extinción por el transcurso del tiempo fijado y por cambio de circunstancias* (c 83 § 1) El privilegio cesa si ha transcurrido el tiempo fijado para su disfrute o se ha realizado ya el número de actuaciones que permitía, sin perjuicio de lo establecido para el fuero interno en el c 142 § 2, en cuya virtud seran válidos los actos realizados por inadvertencia pasado el plazo de concesión —por ejemplo, la absolución de alguna censura— Para que cese por cambio de circunstancias respecto del momento en que fue concedido es precisa la intervención de la autoridad, quien, valorando si la nueva coyuntura puede llevar a que el uso del privilegio se vuelva dañoso para el propio interesado, para otros o para el bien publico, o su uso sea ilícito (contrario a la moral o a las leyes), puede determinar su cese (c 83 § 2) La cesación, pues, no es automática, por lo que, en tanto la autoridad no determine su cese, el uso es válido, aunque la persona pueda incurrir en abuso (c 84) o en uso ilícito

5 º *Extinción por privación a causa de abuso* Se considera abuso el uso que se hace en un sentido diferente o contrario al otorgado, o la extralimitación de los términos personales, de lugar o tiempo a los cuales estaba ligado el privilegio Por ejemplo, sería abuso si el que obtiene la gracia de poder llevar una causa a otro Tribunal diferente del que le corresponde según las reglas generales sobre la competencia, con el fin de facilitar las pruebas, lo usa en realidad para poder manipularlas y obtener así una sentencia conveniente a sus intereses El Ordinario deberá valorar el abuso y despues de amonestar al titular, si éste no se enmienda, podrá revocar el privilegio si tiene potestad para ello Si fue dado por la Santa Sede, le informará de las circunstancias (c 84) Al abusador podrá exigírsele la reparacion del daño que en su caso haya causado con el abuso (c 128)

c) Las dispensas (cc 85-93)

— Concepto y diferenciación de otras figuras

Finaliza el CIC la regulación de los actos administrativos singulares (título IV) con el régimen especial de la dispensa, propia de la potestad ejecutiva Ésta, al igual que el privilegio, tiene gran importancia y tradición en el ordenamiento canónico y su fin es flexibilizar el rigor de la ley, general y abstracta, para realizar la justicia en el caso concreto Ambas figuras, privilegio y dispensa, crean una situacion legítima particular fuera de la regulación general, habitualmente a través de un rescripto (documento escrito), aunque cabe excepcionalmente la concesión oral

La palabra dispensar, del verbo latino *dispensare,* significa dar, conceder El prefijo *dis-* indica distinción, por lo que dispensar es dar

o conceder algo sopesando la decisión. Como se verá, la existencia de una causa justa y razonable será un elemento esencial, incluso para la validez, en la dispensa, en la que ésta encontrará el punto de equilibrio entre la obligatoriedad general de la ley y su exención en el caso concreto.

El c.85 consagra una definición tradicional de dispensa que viene ya del siglo XII: «relajación de una ley meramente eclesiástica en un caso particular». La dispensa permite que no opere la fuerza vinculante de la ley, o, lo que es lo mismo, que cesen los efectos de la ley o de uno de sus mandatos para un caso particular. Por tanto, la ley queda suspendida exclusivamente respecto de la persona o personas concretas a quienes se otorga la dispensa y sólo en los aspectos concretos de la ley objeto de la misma. Por eso el c.85 habla de *relajar,* para indicar que no se produce una desvinculación total entre el dispensado y la ley, sino que, como ya se ha dicho, sólo se ve eximido de su cumplimiento en el caso concreto y a los efectos señalados por el acto de concesión, debiendo cumplir todos los demás mandatos de la ley. Por ello, es importante que conste con exactitud el objeto de la dispensa, para que no haya duda sobre qué aspecto concreto de la ley queda suspendido o eximido y sobre cuáles no.

La relajación de la ley puede consistir en la exención del cumplimiento de cualquiera de los efectos propios de la norma legal, ya sean simplemente obligatorios (como la dispensa de la obligación de ayunar), irritantes (la dispensa de cualquier norma que obligue a seguir una determinada formalidad bajo pena de nulidad del acto) o inhabilitantes (como sería la dispensa de un impedimento matrimonial). No debemos confundir la suspensión o exención de la ley con su derogación. La dispensa no deroga la ley, ya que ello corresponde exclusivamente el legislador, que continúa en todo su vigor para la generalidad de los casos.

La dispensa será siempre *contra legem,* pero nunca *contra ius,* porque es la misma ley, el propio Derecho, quien prevé y regula la institución de la dispensa.

La dispensa se diferencia de la *licencia* en que ésta es un requisito que impone la ley para actuar conforme a ella, mientras que la dispensa faculta para actuar en su contra.

Dispensa y *privilegio* se diferencian fundamentalmente: primero, en la estabilidad como característica propia del privilegio —que no se da en la dispensa—, que suele concederse para un caso o casos muy concretos, puesto que una relajación generalizada de la ley no parece razonable; segundo, en la autoridad concedente: mientras en el privilegio debe ser el legislador o a quien éste otorgue esa potestad, la dispensa es propia del ejecutivo; y tercero, en las causas de

cesación, consecuencia de la diferente estabilidad propia de cada figura.

Finalmente, la dispensa también es diferente de la *epiqueya*, porque en ésta la ley no obliga al decaer su razón de ser en un caso singular, debido a circunstancias muy extraordinarias, y no hay intervención de la autoridad (es una interpretación del sujeto interesado).

— Objeto

El objeto de la dispensa es la ley eclesiástica, expresión en la que deben incluirse la costumbre y los decretos generales. Se excluyen, por tanto, las normas singulares y aquellas otras obligaciones que surjan no de la ley, sino por la realización de otros actos, como votos o juramentos.

No serán dispensables, obviamente, las leyes divinas, ni tampoco lo serán, por prescripción del Derecho (c.86), las leyes que determinan los elementos constitutivos esenciales de las instituciones o de los actos jurídicos.

Las leyes que determinan los elementos constitutivos esenciales, ya sea de las instituciones —la diócesis, la parroquia, el oficio, el matrimonio, etc.—, o de los actos jurídicos —un contrato, un acto administrativo, un voto, una sentencia, etc.—, son las llamadas leyes constitutivas, porque definen su esencia, por lo que si se permitiese su dispensa se estaría consintiendo el cambio de la propia institución o acto. Por ello, no se puede dispensar al voto de su carácter de promesa a Dios, ni al matrimonio de la necesidad de emitir el consentimiento, ni a un párroco de tener fieles, ni a esos fieles de tener párroco, ni a la ley de la necesidad de su promulgación, ni de la necesidad del paso del tiempo para hablar de prescripción, etc.

No debemos confundir las leyes constitutivas con las irritantes e inhabilitantes, que no siempre protegen elementos constitutivos, como por ejemplo la ley que invalida el matrimonio contraído sin forma canónica, no siendo la forma un elemento esencial del matrimonio.

— Autor de la dispensa

El c.87 atribuye la potestad de dispensar a quien tiene potestad ejecutiva y da las normas de competencia al respecto en los cc.87-89 y 91.

Si en la distribución de funciones dentro de la potestad de régimen se ha atribuido la potestad de dispensar a la función ejecutiva y no al mismo autor de la ley, el legislador, es porque no es igual dictar

normas generales y abstractas para toda una comunidad que resolver el problema concreto a que da lugar una situación personal, lo cual es misión de la función ejecutiva o administrativa, la más cercana a los problemas reales.

La facultad para dispensar depende del tipo de ley y de las circunstancias del caso concreto:

Dispensa, en circunstancias normales, de las leyes disciplinares dadas por la Sede Apostólica (c.87 § 1).—Estas leyes, ya sean universales o particulares, puede dispensarlas *el obispo diocesano,* en atención al bien espiritual de los fieles. Se excluyen de dispensa: las leyes constitutivas, las procesales, las penales y aquellas cuya dispensa la Sede Apostólica se haya reservado.

La razón de estas exclusiones es la siguiente: las leyes constitutivas, porque no son dispensables en ningún caso; las procesales, porque, al ser dadas para la defensa de los derechos de las personas y procurar la averiguación de la verdad, no parece probable encontrar argumentos para que una dispensa beneficie a los fieles y, por tanto, que se encuentre una justa causa para concederla; respecto de las penales, que califican como delitos conductas muy graves e inmorales, no procede la dispensa; y respecto a las reservadas, la razón es que son casos delicados que el Papa o la Santa Sede, por prudencia o conveniencia pastoral, ha decidido dispensar personalmente. Esta reserva no se contradice con la plenitud de potestad que corresponde a los obispos en sus diócesis para ejercer su función pastoral, sino que es manifestación de que el ministerio episcopal ha de ejercerse en comunión con el Colegio episcopal y su cabeza. Están reservadas expresamente a la Santa Sede: la dispensa del celibato sacerdotal (c.291); la de la obligación de asociar al menos otros dos obispos consagrantes en la consagración episcopal (c.1014); la de la edad para el diaconado y presbiterado, cuando pasa del año (c.1031); la de las irregularidades e impedimentos para recibir las órdenes previstos en el c.1047; y los impedimentos matrimoniales de orden, crimen y voto público perpetuo de castidad en un instituto religioso de derecho pontificio (c.1078 § 2).

Nótese que el canon atribuye la dispensa de las leyes dadas por la autoridad suprema para circunstancias normales al obispo diocesano, por lo que también tendrán esa potestad sus equiparados en Derecho según el c.368, pero no el resto de Ordinarios —vicarios y otros (cf. c.134)—, quienes no gozan *ipso iure* de la facultad de dispensar de estas leyes, sino que es necesario que tengan delegación para ello o sean habilitados por el propio Derecho —como sucede en el c.1078 § 1, que habilita al Ordinario del lugar para dispensar los impedimentos matrimoniales de derecho eclesiástico no reservados; en el c.1047 § 4, que habilita al Ordinario para dispensar de irregula-

ridades e impedimentos relativos al sacramento del orden, no reservados; o en el c.14, que habilita a los Ordinarios para dispensar en los casos de duda de hecho en las leyes.

Dispensa, en circunstancias extraordinarias, de las leyes disciplinares dadas por la Sede Apostólica (c.87 § 2).—En circunstancias especiales de dificultad para acudir a la Santa Sede, y habiendo además peligro de grave daño en la demora, el canon otorga la potestad de dispensar de las leyes dadas por la autoridad suprema, incluso reservadas, a *cualquier Ordinario.* Los requisitos del llamado caso urgente son:

1.º Dificultad para recurrir a la Santa Sede: se entiende que existe cuando no se puede utilizar el medio común, que es el correo postal público. El teléfono o telégrafo se suponen medios extraordinarios, por la dificultad de guardar las debidas reservas, y la posibilidad de acudir al Nuncio tampoco es medio normal, aunque puede hacerse.

2.º Grave daño por la demora: el grave daño debe estar relacionado con la causa de la dispensa y el bien espiritual que ha de producir. El daño puede ser material, espiritual, privado o público.

3.º Para el caso de que sean dispensas reservadas, que suelan concederse en las mismas circunstancias. Para determinar este extremo habrá que acudir a la praxis o instrucciones de la Curia romana.

4.º No se puede aplicar para la dispensa del celibato sacerdotal, que según el c.291 corresponde en exclusiva al Romano Pontífice.

Dispensa de las leyes diocesanas, del Concilio regional o provincial y de la Conferencia Episcopal (c.88).—Lógicamente, se concede a los *Ordinarios del lugar* la potestad de dispensar de la ley diocesana, pues ello será parte de su función de gobierno ordinario de la comunidad (función administrativa). Como corresponde a esta función, la potestad es delegable, sin perjuicio de que el legislador particular (el obispo) se reserve la facultad de dispensar de una determinada norma (c.479 § 1). No se excluyen las leyes procesales y penales, por lo que se supone que este tipo de leyes, siendo particulares, pueden dispensarse, aunque será raro encontrarlas, y si las hubiere sería difícil que se diese una justa causa para dispensarlas.

El único requisito exigido por el canon para la dispensa de las leyes del Concilio o la Conferencia Episcopal es el bien de los fieles, requisito, por otra parte, común a toda dispensa.

Dispensas que pueden conceder los demás presbíteros o los diáconos (c.89).—Estos ministros sagrados carecen por sí mismos de la potestad para dispensar de las leyes, aun en casos urgentes, salvo que se les conceda expresamente esa facultad, ya sea por el mismo Derecho —por ejemplo, a los párrocos, el c.1196 § 1 y el 1245; a los pres-

bíteros y diáconos, el c 1079 § 2—, o por una delegación para un caso determinado

— Necesidad de justa causa (c.90)

El c 90 § 1 exige que la dispensa tenga una causa justa y razonable, que ha de valorarse teniendo en cuenta las circunstancias del caso y la gravedad de la ley que se dispensa Si falta la causa, la dispensa es siempre ilícita, y si no ha sido concedida por el mismo legislador o por su superior —de quienes, en último caso, depende la ley—, también es inválida, pues la potestad ejecutiva está sometida al principio de legalidad

Que la dispensa sea justa implica su respeto por el bien común y los derechos individuales, y la racionalidad debe deducirse de la proporcionalidad entre la necesidad de dispensa —el bien que se intenta conseguir— y la importancia de la ley dispensada Si falta la causa justa y razonable no se debe permitir la existencia de la dispensa, por lo que el c 93 dispone su cesación en el momento en que desaparezca de modo cierto y total su causa motiva

En caso de duda sobre la suficiencia de la causa, el párrafo 2 del c 90 establece que la dispensa se concede válida y lícitamente La razón de esta norma es la seguridad jurídica y el evitar incertidumbres a los propios fieles La norma suple la duda

— A quién se puede dispensar (c 91)

El canon aplica al régimen de la dispensa la regla general sobre el ejercicio de la potestad ejecutiva establecida en el c 136 Quien tiene la potestad de dispensar, puede dispensarse a sí mismo y a los siguientes fieles

- A los súbditos, que según el c 107 §§ 1 y 2 son los que pertenecen a una jurisdicción personal (si el Ordinario es personal) y los que tienen domicilio o cuasidomicilio, o son vagos (en el caso de un Ordinario local), ya se encuentren en el territorio o fuera de él
- A los vagos, porque son súbditos, a efectos de cumplimiento de la ley, de la autoridad del lugar en que se encuentren
- Y a los transeúntes, que se encuentran transitoriamente en un territorio, ya que se trata de concederles un favor, si no se establece expresamente lo contrario Hay que tener en cuenta que, según el c 13, al transeúnte no le obligan las leyes del lugar en el que se encuentra como tal transeúnte, por lo que no tiene sentido hablar de dispensa respecto de éstas Las únicas leyes locales que le obligan son las que afectan al orden público, a las formalidades de los actos

o las referentes a los inmuebles, que sí podrían ser objeto de dispensa, pero, si tenemos en cuenta que son leyes que han de cumplirse por todo aquel que esté de hecho en el territorio porque su transgresión causaría daño en el mismo, sería difícil encontrar una causa justa y razonable para su dispensa

— Interpretación de la dispensa (c 92)

Cuando hay duda sobre el alcance de la dispensa, la interpretación debe hacerse de modo estricto, de acuerdo con lo dicho para los actos administrativos en el c 36 § 1 Evidentemente, se trata de favorecer, en caso de duda, la observancia de la ley general sobre la excepción que es la dispensa Igualmente se ha de interpretar estrictamente la potestad de dispensar concedida para un caso determinado, mientras que si esa potestad se ha atribuido para la generalidad de los casos, podrá interpretarse ampliamente

— Cese (c 93)

Ya hemos dicho que la dispensa, sea del tipo que sea, cesa cuando deja de existir de modo cierto y total la causa que la motivó

Cuando es de tracto sucesivo, es decir, aquella que no se agota en un sólo acto —como sería la dispensa de un impedimento matrimonial—, sino que se extiende a una pluralidad de actos que se siguen en el tiempo —por ejemplo, una dispensa del ayuno en cuaresma—, cesa de la misma forma que el privilegio

3 Otras normas: estatutos y reglamentos

A) *Los estatutos*

En la Iglesia, además de personas físicas —todos los fieles bautizados, según el c 96—, hay personas jurídicas, constituidas por un conjunto de personas (corporaciones) o por un conjunto de cosas (fundaciones), que pueden ser publicas —si son constituidas por la autoridad para que, en nombre de la Iglesia, cumplan un fin público— o privadas (cf cc 115ss) Toda persona jurídica en la Iglesia debe tener unos estatutos aprobados por la autoridad competente (c 117)

Los estatutos, en sentido propio, son normas establecidas según las prescripciones dadas por el Derecho canónico y, en su caso, por la autoridad competente, en las que se determina el fin, la cons-

titución, el régimen y la forma de actuar de la persona jurídica (c.94 § 1). En definitiva, es la norma que rige su vida, desde su fundación hasta su extinción. El canon nos da una noción de estatuto en sentido propio, lo que implica la posibilidad de que exista un uso del término de modo impropio, que podría referirse a los estatutos de algunos conjuntos de personas no constituidos en persona jurídica, como pueden ser, por ejemplo, los del Consejo presbiteral (cf. c.496), o los de algunas asociaciones de fieles (cf. c.299 § 3).

Los estatutos son normas abstractas, en el sentido de que están dirigidas a todos aquellos que pertenecen o pertenecerán al ente, de manera que no afectan a terceros ajenos a la corporación o fundación. Los estatutos de una corporación obligan sólo a sus miembros y los de una fundación a quienes la dirigen (c.94 § 2).

En cuanto a su naturaleza jurídica, el párrafo 3 del c.94 dice que «las prescripciones de los estatutos que han sido establecidas y promulgadas en virtud de la potestad legislativa se rigen por las normas de los cánones acerca de las leyes». Ello nos indica que habrá estatutos creados y promulgados por la potestad legislativa, que son leyes; otros dados en virtud de la ejecutiva, que serán normas administrativas, e, incluso, algunos hechos por iniciativa privada de los fieles —de asociaciones o grupos— que, evidentemente, no son normas administrativas.

En consecuencia, la naturaleza legislativa de un estatuto deriva de su autor. Así, la ley de la Curia romana, dada y promulgada por el Papa, tiene el rango de estatuto por cuanto determina el fin, la constitución, el gobierno y el modo de proceder de los organismos que componen la Curia; igualmente tienen carácter de ley los estatutos de las prelaturas personales, porque son dados por la Sede Apostólica (c.295 § 1). Pero lo más común es que sean los propios interesados quienes redacten y aprueben sus propios estatutos, aunque éstos necesiten revisión o aprobación de la autoridad correspondiente (por ejemplo, los de las universidades católicas, de las conferencias episcopales, de los institutos de vida consagrada, etc.).

B) *Los reglamentos*

El c.95 los define como normas que han de ser observadas en las reuniones, ya sean convocadas por la autoridad o por los propios fieles, o en las celebraciones, en las que se determina su constitución, régimen y procedimiento. La diferencia con el estatuto está clara: éste se refiere a la vida de la persona jurídica; el reglamento rige en las reuniones o celebraciones de personas, incluso no jurídicas, y es una simple norma de procedimiento: constitución, convocatoria, or-

den, votaciones, mayorías, etc., que obliga a todo aquel que participa en el evento.

Igual que los estatutos, serán normas administrativas aquellos reglamentos dados por la potestad administrativa en el ejercicio de sus funciones —por ejemplo, el reglamento dado para una procesión—, y pueden tener carácter legislativo los de un concilio, los del sínodo de los cbispos, y los rituales que rigen las celebraciones litúrgicas.

CAPÍTULO IV

LOS FIELES CRISTIANOS Y LOS LAICOS

Por JOSÉ MARIA DIAZ MORENO, SJ

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *I laici nel diritto della Chiesa* (Ciudad del Vaticano 1987); ASTIGUETA, D. G., *La noción de laico desde el Concilio al CIC 83* (Roma 1999); GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Teoría de los Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia* (Pamplona 1971); MACERATTI, R. (dir.), *La Persona nella Chiesa. Diritti e doveri dell'uomo e del fedele* (Padua 2003); MARTÍNEZ BLANCO, A., *Los Derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y la enseñanza* (Murcia 1994); THILS, G., *Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au II Concile Vatican* (Lovaina 1983); VILADRICH, P. J., *Teoría de los Derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos* (Pamplona 1969); XXI SEMANA ESPAÑOLA DE DERECHO CANÓNICO, *El laicado en la Iglesia* (Salamanca 1989).

I. PRENOTANDO

1. Contexto del Estatuto de los fieles

Después de las dos últimas guerras mundiales se percibió un clamor universal por la justicia y por la libertad. Este clamor surgía de la amarga experiencia de ver maltratadas la justicia y la libertad por las discriminaciones injustas que entrañaba la colonización y por los abusos que lleva consigo tanto el colectivismo marxista como el consumismo capitalista. En este contexto se explica y entiende la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y las declaraciones y pactos que la completan y actualizan [1]. Juan XXIII se hizo eco de este clamor y, en su encíclica *Pacem in terris* (1963), expresa y afirma que Dios quiso que la persona humana tuviese, radicados en su misma naturaleza, *cuatro Derechos fundamentales:* 1) a la *verdad;* 2) a la *justicia;* 3) a la *solidaridad,* y 4) a la *libertad.* El

[1] Cf. A. TRUYOL SERRA, *Los derechos humanos* (Madrid 1984); A. SALADO, *Textos básicos de Naciones Unidas relativos a los derechos humanos* (Sevilla 2004); I. LASAGABASTER, *Convenio Europeo de derechos humanos* (Madrid 2004); C. QUELLE, *Derechos humanos y cristianismo* (Madrid 2005).

fruto de la verificación de estos cuatro derechos fundamentales no será otro que la paz, que es un anhelo de la humanidad en todos los tiempos. Junto a estos cuatro derechos, se enumeran en la encíclica diez derechos y tres deberes que también dimanan de la misma naturaleza de la persona humana, son universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto [2]. Juan XXIII *no hizo una aplicación de estos derechos fundamentales de la persona al interior de la Iglesia,* pero es una consecuencia obvia que sacarán más tarde los documentos conciliares. Por ello, entendemos que se debe al papa Juan XXIII el comienzo de un auténtico movimiento eclesial para que, también en este punto, la Iglesia fuese ejemplar en el mundo y tuviese de esta forma un apoyo más firme para pedir y luchar por el reconocimiento y la protección efectiva de estos derechos.

2. El Concilio Vaticano II y los Derechos Humanos

Puede decirse que, tanto en la constitución *Gaudium et spes* como en la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, el Concilio asumió y reforzó, desde una visión católica, la DDH de 1948, la única que existía en aquel momento [3]. De esta forma la Iglesia aclaró definitivamente su actitud ante este tipo de Declaraciones que, durante mucho tiempo, pudo definirse como vacilante, en cuanto que dependía de las circunstancias y motivaciones que acompañaron a esas Declaraciones [4]. En el Vaticano II no existe una enumeración completa y taxativa de los Derechos Humanos como parte integrante de un documento conciliar, pero sí puede hacerse una enumeración sistemática de estos derechos tal y como los presenta el Concilio en diversos documentos del mismo [5]. En ellos, además de la naturaleza y del fundamento último de estos derechos, aparecen

[2] JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in terris* (11-4-1963) 9-38, el texto en J IRIBARREN (ed), *Once grandes mensajes* (Madrid 1990) 213-221

[3] El *Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales* y el *Pacto Internacional de derechos civiles y políticos* no se firmarán hasta 1966 y la *Carta de los Derechos Fundamentales* de la Unión Europea es del año 2000. El texto de estos acuerdos internacionales puede verse en E M.ª OLMOS ORTEGA, *Legislación eclesiástica* (Madrid 2005) 1038-1208

[4] Fue positiva la reacción de la Iglesia ante la *Declaración de Derechos del Estado de Virginia* en 1776, ya que favorecía la libertad de los católicos que, en ese tiempo y lugar, estaban en minoría y, sin embargo, la reacción de la Iglesia fue negativa en relación con la *Declaración francesa de 1786, sobre los derechos del hombre y del ciudadano,* dado el clima de fuerte y absoluto antiliberalismo que la Iglesia vivía en ese momento, y el carácter sectario y antirreligioso que entrañaba esa Declaración

[5] A manera de ejemplo, puede aducirse la constitución GS (nn 25-27, 42, 50-51, 65, 73, 75), y las declaraciones DH (nn.6, 9, 13) y *Nostra aetate* (n.5).

claramente afirmados los derechos concretos a la vida y a la integridad física, a la igualdad entre las personas, a la educación, a la libertad religiosa, al trabajo, a emigrar, a asociarse, a intervenir en la gestión pública, a fundar una familia y a una procreación responsable, a la enseñanza, etc. De esta forma, los Derechos Humanos, que van a ser objeto de pactos internacionales, quedan asumidos e integrados en la Doctrina de la Iglesia. El Concilio no trató de la situación de estos derechos en la vida interna de la Iglesia, pero al reclamarlos para los demás, lógicamente los tenía que aplicar en su vida y en su misión. Esto, que de manera implícita ya está en los textos conciliares que se refieren a los derechos humanos, lo aplicará abiertamente a la vida de la Iglesia el Sínodo de los Obispos de 1971.

3. El Sínodo de los Obispos sobre la justicia (1971)

Este Sínodo es importante y significativo por haber hecho un profundo examen de la vida de la Iglesia, en relación con los derechos fundamentales de la persona, y por constituir una de las primeras experiencias eclesiales en la vivencia de la colegialidad [6]. Sin embargo, quedó prácticamente olvidado exageradamente pronto. El Sínodo trató dos temas de singular importancia: el sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo.

El documento sobre la justicia en el mundo, tiene tres partes principales que merecen una atenta lectura: 1.ª la justicia y la sociedad mundial; 2.ª el anuncio del evangelio y la misión de la Iglesia; 3.ª la práctica de la justicia. Esta tercera parte comienza por un sincero examen sobre el testimonio de la Iglesia en relación con la justicia. Recogemos sus afirmaciones más importantes sobre la práctica de la justicia y de los derechos de la persona dentro de la Iglesia:

1) Dentro de la Iglesia *tienen que ser respetados los derechos*. Nadie debe ser privado de los derechos comunes, sea el que sea el modo como se está asociado a la Iglesia.

2) Quienes sirven a la Iglesia con su propio trabajo, sin excluir a los sacerdotes y a los religiosos, deben recibir los *medios suficien-*

[6] Nos referimos a la institución del Sínodo de los Obispos, por Pablo VI, antes de que finalizase el Concilio, por el motu proprio *Apostolica sollicitudo* (15-9-1965) El texto puede verse en J. A MARTÍNEZ PUCHE (ed), *Documentos sinodales*, II (Madrid 1996) 17-22 El primer Sínodo se celebró del 19 de septiembre al 28 de octubre de 1967, y el segundo, al que nos referimos, desde el 30 de septiembre al 6 de noviembre de 1971 Es muy útil repasar el discurso de Pablo VI, en la primera sesión del primer Sínodo, para caer en la cuenta de lo que esta institución significaba en su pensamiento y en su propósito La realidad sinodal, en estos treinta y ocho años, quizás no responda del todo a las palabras y deseos de Pablo VI Cf. el texto del discurso del Papa (1-10-1967), en J. A. MARTÍNEZ PUCHE, o c., 36-38.

tes para su propia subsistencia y disfrutar de los seguros sociales que sean usuales en cada nación.

3) A los seglares se ha de asignar un salario equitativo y una conveniente promoción, y ellos deberán ser quienes ejerzan las funciones más importantes en lo que se refiere a las propiedades de la Iglesia y quienes *participen en la gestión de sus bienes.*

4) Las mujeres deben tener *su propia parte de responsabilidad y de participación* en la vida comunitaria de la sociedad *y de la Iglesia.*

5) La Iglesia reconoce a *todos* el derecho a una *conveniente libertad de expresión y de pensamiento,* lo cual supone también el derecho a que cada uno sea escuchado en espíritu de diálogo, que mantenga *una legítima variedad* dentro de la Iglesia.

6) Los procedimientos judiciales deben conceder al imputado *el derecho a saber quiénes son sus acusadores,* así como el derecho a una conveniente defensa.

7) La práctica de la justicia en la Iglesia debe incluir la *rapidez del proceso y esto se requiere especialmente en las causas matrimoniales.*

8) Los fieles en la Iglesia tienen *derecho* a *participar en la preparación de las decisiones,* según las normas dadas por el Concilio Vaticano II y la Santa Sede.

9) Nuestra fe exige cierta *moderación* en el uso de los bienes y la Iglesia está obligada a vivir y a administrar sus propios bienes de tal *manera* que el Evangelio *sea anunciado a los pobres* [7].

Se trata de todo un programa, preciso y completo, en relación con el reconocimiento y la vigencia de los derechos humanos en la Iglesia. Por esta razón, entendemos que este Sínodo debe contarse entre los antecedentes doctrinales del Estatuto de los fieles que aparecerá en el Código de 1983.

4. El precedente inmediato: «Lex Fundamentalis Ecclesiae»

En 1963 se inicia la revisión y reforma del CIC que había sido anunciada por Juan XXIII cuatro años antes. Al iniciarse la revisión, surgió el interrogante de si debería redactarse un *Código o Ley Fundamental* válido para todos los católicos, tanto de rito latino como de rito oriental. En 1966 se presentó el primer borrador de esta Ley, que fue prácticamente rechazado por la Comisión Central encargada de la reforma del Derecho canónico. Se efectuó otra redacción que fue sustancialmente aprobada por la Comisión en 1967 y de la que se informó ampliamente al Sínodo de los Obispos de ese mismo año. En

[7] Cf. ibíd., 112-113.

1969 se presentó a la Comisión para la reforma del Código, a la Congregación de la Doctrina de la Fe y a la Comisión Teológica Internacional, un texto reformado de la LFE, y en 1970 se redactó un texto *emendatus,* que se consultó a todos los obispos y sobre el que se informó al Sínodo de los Obispos de 1971. Entre 1972 y 1979 se redacta un último Esquema, que se pasó a consulta de los cardenales. En 1980 se entregó este último texto al papa Juan Pablo II. Ante las repuestas recibidas de los obispos y organismos consultados, y dadas las dudas sobre la posibilidad y conveniencia de esta Ley, Juan Pablo II decidió no promulgar la LFE, pero indicó que parte de ella quedase integrada en el nuevo Código, que será promulgado en 1983 [8]. La parte que quedó sustancialmente integrada en el nuevo Código fue precisamente la que se refería a todos los fieles cristianos (cc.3-25 de la LFE) [9].

II. OBLIGACIONES Y DERECHOS DE TODOS LOS FIELES [10]

1. Conceptos y principios fundamentales (cc.204-207)

a) *Concepto del fiel cristiano y de la Iglesia (c.204. CCOE, c.7)*

El c.204 § 1 con el que se abre el «Estatuto de los fieles», más que definir y ofrecernos un concepto esencial del fiel cristiano, esta-

[8] Cf D Cenalmor Palanca, *La ley Fundamental de la Iglesia Historia y análisis de un proyecto legislativo* (Pamplona 1991), que es el estudio más completo que conocemos sobre la LFE. Cf también Redaccion de Ius Canonicum, *El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia* (Pamplona 1971); J. M. Buenes Aldunate (ed), *Lex Ecclesiae Fundamentalis Facsimil del Textus emendatus Apuntes para un análisis crítico* (Cuernavaca 1971), J. M Diaz Moreno, sj, «Ley Fundamental de la Iglesia Notas sobre una decepción» *Sal Terrae* 59 (1971) 563-589, Conventus Canonistarum Hispano-Germanus, *De lege Ecclesiae Fundamentali condenda* (Salamanca 1974); P. La Terra, *La formalizzazione dei doveri e diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di Lex Fundamentalis, fino al Codex Iuris Canonici del 1983* (Roma 1994); C Corral, sj, «Ley fundamental de la Iglesia», a c., 401-404

[9] Salvo los cc 209 y 222, puede decirse que todos los demás cánones del Estatuto de los fieles pertenecen al último proyecto de la LFE Para una visión global y sintética esta procedencia, puede establecerse el siguiente cuadro de correspondencia, en el que ponemos entre paréntesis el canon correspondiente de la última redacción de la LFE 204 (1), 205 (6), 206 (8), 207 (25), 208 (9) y 210 a 223 que corresponden, *siguiendo exactamente el mismo orden,* a los cc.10-24 de la LFE

[10] Señalamos el canon correspondiente en el Código oriental y reseñamos oportunamente algunas diferencias entre los mismos Para los CCOE, cf. Profesores de Derecho Canonico de la Universidad Pontificia de Salamanca, *Código de Cánones de las Iglesias Orientales* (Madrid 1994), edición bilingüe comentada Cf también D. Garcia Hervas, «Los Derechos de los fieles en los Códigos latino y oriental». *Fidelium Iura* 2 (1992) 55-83

blece cuatro notas o elementos, esencialmente unidos entre sí. Son fieles cristianos: los *bautizados* válidamente (1), y por el mismo hecho, *incorporados como miembros del pueblo de Dios que es la Iglesia* (2) y, en consecuencia, *partícipes,* cada uno, según su propia condición, de la misión sacerdotal de Jesucristo (3), y *llamados* a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo (4) [11].

A primera vista puede extrañar que el legislador haya iniciado el «Estatuto de los fieles», como una necesaria introducción al mismo, con esta noción descriptiva que es, ciertamente, más teológica que propiamente jurídica. Al preferir esta noción, el legislador ha querido indicar que se trata de una noción *claramente constitucional,* ya que la noción jurídica de la persona la ha establecido en el c.96, en cuanto sujeto de derechos y deberes. Pero en este mismo concepto teológico-fundamental del cristiano señala tres importantes y vitales derivaciones, que son a la vez deberes y derechos, como consecuencia de la participación del bautizado en la misión sacerdotal (cultual), profética (anuncio de la Palabra) y real (gobierno) de Cristo. Al indicar expresamente que esta participación en el sacerdocio de Cristo la realiza *cada uno según su propia condición,* elimina el peligro de traducir la igualdad fundamental en la Iglesia en categorías seculares de democracia. En ello insistirá, de manera definitiva, el c.208.

Al situarse el CIC en esta línea teológica y constitucional, efectúa un cambio en la óptica teológica y jurídica que prevalecía y trascendía el CIC 17, en el que se consideraba la Iglesia, ante todo, como una sociedad de iniguales, fundamentada en el sacramento del orden y en la estructura jerárquica de la Iglesia. En el vigente Código se toma como punto de partida fundamental el sacramento del bautismo y la igualdad radical de todos los fieles en la Iglesia. Por tanto, no hay dos clases de fieles, sino que todos los bautizados son iguales en su dignidad y derechos fundamentales. Junto a esta igualdad radical, se reconoce la existencia, asimismo constitucional, de diversas funciones en la Iglesia que evita la confusión entre igualdad e igualitarismo.

El párrafo 2 de este canon recoge el *concepto de Iglesia católica,* enseñado por el Vaticano II, cuando nos la presenta como «comunidad de fe, esperanza y amor y como un organismo visible» en la que «la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual» no son dos reali-

[11] Cf C. CORRAL, SJ, *Salvación en la Iglesia* (Madrid 1968); P CERVERA BARRANCO, *La incorporación a la Iglesia mediante el bautismo y la profesión de fe, según el Vaticano II* (Roma 1998), CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, *Compendio* (Madrid 2005) n 177.

dades distintas, sino que constituyen «una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano». Ésta es «la única Iglesia de Cristo, de la que confesamos en el Credo que es una, santa, católica y apostólica» y que «subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él» (LG 8). Al afirmar que esta única Iglesia, querida y fundada por Jesucristo, subsiste en la Iglesia católica, no niega que otras Iglesias cristianas carezcan de significado real en la realización de la salvación que nos obtuvo Jesucristo, ya que en ellas pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad que, «como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica» (LG 8) [12].

b) *Plena comunión con la Iglesia (c.205. CCOE, c.8)*

El reconocimiento de elementos válidos de salvación fuera de la Iglesia católica obliga a precisar, en el c.205, que entre los fieles católicos y los bautizados fuera de la Iglesia católica existe una objetiva diferencia que es necesario tener en cuenta por sus relevantes consecuencias jurídicas. Los deberes y derechos a los que van a referirse los cánones siguientes, en su plenitud y totalidad, *sólo afectan a los bautizados católicos*, y a éstos cuando se encuentran en plenitud de comunión con la Iglesia, es decir, están unidos a ella por los vínculos de una misma profesión de fe, por la recepción de los sacramentos y por la obediencia debida a la jerarquía [13]. Por tanto, en relación con estos derechos y deberes, no basta atender a los vínculos interiores, sino que también es necesaria la expresión externa de los mismos [14]. Conservar la plena comunión con la Iglesia, por tanto, constituye el deber primario de todos los fieles y, a la vez, es un derecho que *fundamenta y legitima* los restantes derechos recogidos en este Estatuto. Como defensa de este derecho y deber, en el derecho

[12] Cf CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, declaración *Dominus Iesus* (6-8-2000) 16-17 El texto castellano en *Ecclesia* 3014 (16-9-2000) 28-38

[13] A lo largo de nuestra exposición, vamos a utilizar indistintamente los términos *fiel, fiel cristiano, bautizado, católico*, en el sentido y significado que encontramos en el c 205, es decir, los bautizados en la Iglesia católica, o convertidos a ella, y en plena comunión

[14] Cf cc.11 y 96 Sobre la comunión con la Iglesia, deben tenerse en cuenta CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, carta *Communionis notio* (28-5-1992); texto en castellano en *Ecclesia* 2587 (4-7-1992) 34-38, JUAN PABLO II, carta apostólica *Ad tuendam fidem* (18-5-1998), texto en castellano en *Ecclesia* 2902 (18-7-1998) 16-17, CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal aclaratoria de la fórmula conclusiva de la Profesión de Fe* (29-6-1998), texto en castellano en *Ecclesia* 2902 (18-7-1998) 18-21.

penal (c.1364) se establecen determinadas penas contra la ruptura consciente y responsable de la plena comunión con la Iglesia, al cometer el delito de apostasía, herejía o cisma (c.751).

c) *Los catecúmenos (c.206. CCOE, c.9)*

Son catecúmenos los no bautizados que, *movidos por el Espíritu Santo,* solicitan *explícitamente* incorporarse a la Iglesia. En razón a este deseo y a la fe, esperanza y caridad en que viven, están ya unidos a la Iglesia, la cual los acoge y mantiene con ellos una especial relación de instrucción, de cultivo espiritual y de invitación a vivir según el Evangelio. Al mismo tiempo, los inicia en la participación de los ritos sagrados, en la lectura de la Palabra de Dios, en la oración común, etc., y les concede algunas prerrogativas propias de los bautizados. Para la concreción de esta especial situación jurídica, el canon se remite a los estatutos de los catecúmenos, establecidos por las Conferencias Episcopales, a tenor del c.788 § 3 [15].

d) *Clérigos, laicos, consagrados (c.207)* [16]

La distinción entre laicos y clérigos es de institución divina y su diferencia radica en que éstos, además del bautismo, han recibido el sacramento del orden, aunque sea sólo en el grado de diácono. Los consagrados no pertenecen a un estado intermedio entre los clérigos y laicos, sino que tanto unos como otros pueden ser miembros de la vida consagrada, la cual, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, *pertenece, sin embargo, a la vida y santidad de la*

[15] Cf *CEE, II DA,* art 3.º; P. Lombardía, «Estatuto jurídico del catecúmeno según los textos del Concilio Vaticano II»: *Ius Canonicum* 6 (1966) 516-435 En el Código anterior, y teniendo en cuenta su concepto de persona (c.87), había que concluir que los no bautizados eran considerados como inexistentes para el ordenamiento canónico En el Derecho vigente, a tenor de los cc 204 y 206, aparece claramente reconocida la persona humana antes del bautismo, en cuanto sujeto de derechos y deberes fundamentales Por el deseo formulado del bautismo, en la Iglesia, ya se adquieren nuevos derechos y deberes y, con el bautismo, éstos alcanzan su plenitud Sobre la relación entre los derechos fundamentales de la persona y los derechos de todos los fieles, cf G. Ghirlanda, sj, «Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale»: *Civiltà Cattolica* 136 (1985) I, 22-25, J M. Díaz Moreno, sj, «Reconocimiento y vigencia de los derechos humanos en la Iglesia»: *Revista ICADE* 43 (1998) 53-75

[16] El c.207 no tiene un texto paralelo en el CCOE En los cc 323, 399 y 410 del CCOE encontramos los conceptos de clérigo, laico y religioso y en el c.10 se declara la obligación que tienen los laicos de «conservar íntegramente la fe, transmitida a precio altísimo por sus mayores, profesarla abiertamente, profundizar en ella y hacerla fructificar en obras de caridad».

misma (c.207 § 2) [17]. Como se establece en los cánones siguientes, junto al elemento constitucional de la *igualdad fundamental* de todos los bautizados, existe el elemento complementario de la *variedad de funciones* o servicios que existen en la Iglesia, bien sea por institución divina, bien por creación del derecho positivo canónico. En este canon sólo se refiere a los tres que son de derecho divino [18].

El estado de *los laicos o seglares* está constituido por los bautizados que ni han recibido el sacramento del orden, ni son miembros de institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica. Por el bautismo están incorporados a Cristo y son miembros de la Iglesia, y ejercen en ella y en el mundo la misión común a todo el Pueblo de Dios y la específica «de buscar el Reino de Dios, ocupándose de las realidades temporales, ordenándolas según Dios [...] en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo y en las condiciones de la vida familiar y social, que forman como el tejido de su existencia. [...] A ellos de manera especial les corresponde iluminar y ordenar todas las realidades temporales, a las que están estrechamente unidos, de tal manera que éstas lleguen a ser según Cristo, se desarrollen y sean para alabanza del Creador y Redentor» (LG 31). A esta misión se refieren los cc.224-231.

[17] Hasta el Concilio Vaticano II, se hablaba de que existían en la Iglesia tres estados *(status)* fundamentales: los clérigos, los religiosos y los laicos, cada uno de ellos definido por específicos derechos y deberes, de acuerdo con los criterios de la *organización estamental* que se admitía en la Iglesia En esta concepción estamental, apenas cabía la existencia de derechos y deberes comunes de todos los fieles, fundamentados en la igualdad radical de los mismos ante la ley. Después del Concilio Vaticano II, esta concepción estamental *debe considerarse superada,* ya que es incompatible con una visión unitaria de la común condición del fiel, con la consiguiente titularidad, por parte de todos los fieles, de los derechos y deberes fundamentales, categoría técnica por completo incompatible con una visión de los derechos fundamentales en función del *status* En consecuencia, si se quiere conservar el término *status,* hay que darle un significado más flexible y compatible con la realidad teológica y jurídica de la común condición del bautizado, cuyo contenido jurídico serán los derechos fundamentales de los fieles En el Código existen ciertamente vacilaciones terminológicas. Cf. J FORNÉS, *La noción de «status» en Derecho canónico* (Pamplona 1975), ID., «Comentario al canon 204», en INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, *Comentario exegético al Código de Derecho canónico,* II/1 (Pamplona 2002) 37-38.

[18] La existencia de los clérigos en la Iglesia, en virtud del sacramento del orden que han recibido, es evidente que es de derecho divino La existencia de la Vida consagrada no se debe a ningún sacramento, pero no puede decirse que sea mera creación del derecho positivo, en cuanto consagración por la profesión pública de los consejos evangélicos (pobreza, castidad y obediencia) Sí se deben al derecho positivo canónico tanto las diversas formas de vida consagrada (Vida religiosa, Institutos seculares) como la diversidad de Institutos Cf J BEYER, «Le laïcat et les laics dans l'Église»: *Gregorianum* 68 (1987) 157-185 Estamos muy de acuerdo con nuestro maestro de la Gregoriana

2. Deberes y derechos (cc.208-223)

a) *La igualdad radical y la diversidad de funciones (c.208. CCOE, c.11)*

El c.208 expresa, con total claridad y prevalencia, la igualdad fundamental y radical de todos los bautizados. De esta forma corrige, en el sentido que ya hemos señalado, una concepción estrictamente estamental de la Iglesia, como si existiesen dos géneros o clases de cristianos, uno de los cuales estaría llamado a la santidad y el otro no; uno tendría la misión de intervenir activamente en la acción evangelizadora y el otro carecería de ella. El c.208 pone de manifiesto que los derechos y deberes fundamentales se tienen por el hecho del bautismo recibido y no dependen del *status* particular que se tenga dentro de la organización de la Iglesia. Esta igualdad fundamental deberá quedar reflejada en todo el Derecho de la Iglesia. En el mismo texto legal se aduce la razón última y fundamental de esta igualdad radical, al afirmar que «por su regeneración en Cristo se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo». El fundamento de la igualdad en la Iglesia, además de la igualdad fundamental en cuanto personas humanas, lo encontramos también en el hecho de un solo bautismo que incorpora a Cristo y nos hace partícipes de la triple misión de Cristo, profética, sacerdotal y real [19].

El texto del canon matiza esa igualdad fundamental con la expresión *según su propia condición*. Esta matización no puede sacarse del contexto en el que está, cayendo en una perversión de los valores cristianos, como si fuera primaria la diferenciación de los bautizados «según su condición en la Iglesia» y secundaria la igualdad fundamental. Sería una interpretación absurda, ya que *la diferenciación* que existe en la Iglesia, por razón del ministerio sagrado o de la diferente vocación (LG 9 y 32), *no puede erigirse en principio*. La igualdad, en cuanto fundamento de la personalidad cristiana del bautizado, es absoluta porque hay un solo bautismo y sólo hay diversidad en *el ejercicio de los derechos* que nacen de ese sacramento, *puerta de los demás sacramentos* (c.849). Como consecuencia del derecho fundamental a la igualdad, debe darse una imagen de la Iglesia, a la vez *igual y desigual* o, si se quiere, una Iglesia con una *igualdad diferente*. Esa comunidad de iguales-diferentes es el resultado de la vo-

[19] Este texto canónico corresponde, en el plano religioso, a los artículos 1 y 7 de la DDH. En ellos se establece que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley

luntad de Cristo, que otorga a cada uno de los bautizados igual dignidad y, a la vez, distribuye sus dones y ministerios en la Iglesia con una misión de esencial servicio a los demás.

Esta igualdad fundamental del cristiano en la Iglesia, consecuencia de la gracia (bautismal), no destruye la naturaleza humana y, por consiguiente, respeta la igualdad fundamental de toda persona humana en dignidad, en derechos y con igual protección ante la ley. Es, por tanto, contraria a cualquier tipo de discriminación en los derechos fundamentales tanto de la persona humana como de la persona del cristiano. Se trata de un canon fundamental, en cuanto que es un punto de necesaria referencia para la promulgación, interpretación y aplicación de cualesquiera otras normas de rango inferior, que, en último término, deberán tener como objetivo reconocer, proteger y ampliar esta igualdad fundamental y aminorar todo lo posible, dentro de los necesarios imperativos dogmáticos, cualquier tipo de diferencias entre los miembros de la Iglesia.

b) *La comunión con la Iglesia (c.209. CCOE, c.12)*

De los principios fundamentales expresados y reconocidos en el c.208, se deduce un primer deber y derecho en relación con la Iglesia de Cristo, a la que el bautismo incorpora, y que no es otro que *vivir en comunión* con ella. Esa comunión tiene como realización concreta, en el ámbito del derecho, tanto el deber de conservar la unidad de la fe y de los sacramentos como la debida obediencia a la jerarquía (c.205). Consecuente con esa aceptación y vivencia interior es la actuación externa y social, porque el derecho y deber de comunión «no es un sentimiento impreciso, sino una realidad orgánica que exige una forma jurídica y, al mismo tiempo, está animada por el amor» (LG, Nota explicativa previa, 2.º). Este deber y derecho de comunión con la Iglesia, como expresamente queda establecido en el párrafo 2 de este canon, no se refiere sólo a la Iglesia universal, sino que tiene también otra vertiente, de necesaria concreción práctica, en el amor y fidelidad a las *Iglesias particulares* a las que pertenecen los bautizados, ya que en ellas y desde ellas *existe la Iglesia católica una y única* (c.368) [20]. Conservar la plena comunión con la Iglesia constituye el deber primario de todos los fieles y, a la vez, un derecho fundamental que legitima los restantes derechos recogidos en este Estatuto.

[20] Aunque, en esta línea de concretización del derecho y deber de comunión, no se alude explícitamente a la *parroquia* a la que los fieles pertenezcan, de alguna manera queda implícito en el derecho y deber de amor y fidelidad a la propia diócesis, puesto que, según enseña el Vaticano II, las parroquias «representan a la Iglesia visible establecida por todo el mundo» (SC 42)

c) *Vocación a la santidad (c.210. CCOE, c.13)*

El Vaticano II, en el admirable capítulo V de la constitución *Lumen gentium* sobre la vocación universal a la santidad en la Iglesia, afirma que «todos en la Iglesia, pertenezcan a la jerarquía o sean regidos por ella, están llamados a la santidad» (LG 39) El c.210 nos ofrece la versión jurídica de la doctrina conciliar, estableciendo que es un deber de todos los fieles cristianos *llevar una vida santa*. Puede decirse que expresa así la vertiente jurídica de todo pecado, en cuanto que no es sólo una falta moral, sino la trasgresión jurídica de un deber. De esta forma, queda definitivamente superada una concepción minimalista que entendía la santidad cristiana como un deber exclusivo, o casi exclusivo, de quienes están consagrados al Señor por el sacramento del orden o por la profesión de los consejos evangélicos. Este deber es una obvia consecuencia de la radical igualdad de todos los bautizados. La formulación del canon no es quizás muy exacta en cuanto que no pone en evidencia que sólo hay una santidad, como claramente lo hace el Vaticano II [21]. Por ello, la expresión *según su propia condición*, no hay que entenderla como si en la Iglesia hubiese diversas clases de santidad, cuando sólo hay una. Con esa expresión lo que se reconoce es que en la Iglesia hay *diversos modos y caminos* para alcanzar la única santidad, a la que están llamados y obligados todos los miembros de la Iglesia. El canon, además, pone de relieve que en el deber y derecho a la propia santidad entran, como elementos integrantes, tanto el deber de trabajar por el incremento de la Iglesia como el deber de cooperar para que todos los bautizados lleven una vida santa. La obligación a la propia santidad y a la eficaz colaboración en el incremento de la Iglesia y santidad de los cristianos es, ciertamente, un deber moral, pero, al mismo tiempo, es fundamento y origen de auténticos deberes y derechos de carácter jurídico, como son el deber y derecho al apostolado, a la educación cristiana, a poder recibir los sacramentos, etcétera. Por esta razón, está perfectamente justificado este texto legal en el Código de las leyes de la Iglesia. Es necesario señalar que a este deber fundamental del cristiano corresponde el derecho a encontrar, por parte tanto de la jerarquía de la Iglesia como de los demás

[21] «En los diversos géneros de vida y ocupación todos cultivan la misma santidad *(una sanctitas)* [ ] Todos los cristianos, por tanto, en sus condiciones de vida, trabajo y circunstancias, serán cada vez más santos a través de todo ello, si todo lo reciben con fe de manos del Padre del cielo y colaboran con la voluntad de Dios, manifestando a todos, precisamente en el cuidado de lo temporal, el amor con el que el Padre amó al mundo» (LG 41) Cf. D. CENALMOR, «Comentario al canon 210», en INSTITUTO MARTIN DE AZPILCUETA, *Comentario exegético* , o c., II/1, 72-76

bautizados, los medios y las ayudas que sean necesarios o convenientes para cumplir con ese deber.

d) *La evangelización (c.211. CCOE, c.14)*

En estrecha relación con el precedente, el c.211, con una formulación claramente jurídica, reconoce el derecho y el deber de todo fiel cristiano a la evangelización universal de todos los hombres y en todo el mundo. Podría haber constituido un segundo párrafo del c.210 y así, quizás, habría sido aún más clara y patente su interconexión. El canon rechaza el error y mala inteligencia del deber y derecho de evangelizar, cuando se le hace patrimonio exclusivo de la jerarquía y de determinadas vocaciones cristianas. Una exacta interpretación del texto legal, en su formulación y en las fuentes doctrinales del mismo, no permite establecer una especie de gradación de este derecho y deber, como si fuese primordial en los clérigos y miembros de la vida consagrada y sólo, muy en segundo lugar y como meros colaboradores suyos, de los laicos [22]. Encontramos aquí, una vez más, una aplicación de la igualdad radical que nace y se fundamenta en el bautismo. La libertad cristiana, para buscar y encontrar la voluntad de Dios en el cumplimiento de este deber, es un derecho que el fiel puede reclamar de la jerarquía de la Iglesia, siempre que se mantenga dentro de los límites debidos a la comunión eclesial.

e) *Obediencia y derecho de petición y opinión (c.212. CCOE, c.15)*

El deber de *la debida obediencia* a la jerarquía de la Iglesia (c.212 § 1) es consecuencia obvia del principio fundamental y primario de vivir la fe y de comportarse en comunión con la Iglesia (c.209), ya que se trata de una *auténtica comunión jerárquica.* Expresamente se califica esta obediencia de cristiana. Por tanto, tiene que ser una obediencia perfectamente conjugable con la libertad de hijos de Dios y fruto de la misma. Hay una mutua relación entre el derecho a ser obedecidos y el derecho a ser bien gobernados [23]. Asimismo, no puede entenderse como una obediencia de pura ejecución ni meramente pasiva, sino que admite diversos grados en co-

[22] En este sentido, puede decirse que la formulación del texto legal que analizamos es más exacta que una de sus fuentes doctrinales, ya que en LG 33 este deber y derecho se atribuye a los laicos, aunque no en exclusividad

[23] Cf. J. Manzanares, «Comentario al c 212 § 1», en Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, *Código de Derecho canónico* (Madrid 2001) 125

rrelación necesaria con la naturaleza del mandato que se intima (cc.749-754). Además, en cuanto deber jurídico exigible, sólo se dará cuando el superior jerárquico de que se trate tenga potestad sobre el fiel y lo que manda se ajuste a los límites exactos de su competencia. Esta obediencia, que deberá ser siempre plenamente humana y cristiana, lleva consigo, al menos implícitamente, el derecho a encontrar medios adecuados que posibiliten, y aun faciliten, el cumplimiento del deber de dar testimonio de la fe que profesan y de trabajar en la difusión del Evangelio.

Uno de esos medios consiste en el derecho que tienen los fieles, en relación con sus Pastores, a manifestarles sus necesidades y sus deseos (c.212 § 2) [24]. A este derecho *(Christifidelibus integrum est)* corresponde el deber de la jerarquía de escuchar y prestar la debida atención a las peticiones, necesidades y deseos de los fieles que les están encomendados. Se trata de una consecuencia y derivación lógica de su misión servicial (LG 32 y 37). La realización práctica de este derecho y deber deberá establecerse con normas concretas y prácticas, acomodadas a personas, tiempos y lugares. Pero no puede quedar en mera proclamación de un principio. Es claro que el derecho de los fieles a ser oídos en sus peticiones y deseos no lleva consigo la obligación de acceder, siempre y necesariamente, a todo lo que se les pide. Pero, al menos, parece que, salvo casos excepcionales, tienen derecho a una respuesta razonada. El *derecho a la manifestación de la propia opinión* (c.212 § 3) debe ser reconocido y eficazmente protegido en la Iglesia a todos los niveles. Los condicionantes expresados en el texto —conocimiento, competencia, prestigio, respeto— no deberían dificultar su ejercicio. Estos condicionantes deberán ser interpretados estrictamente y, desde luego, no puede erigirse lo que limita el ejercicio de este derecho fundamental en principio, porque así el derecho mismo quedaría relegado a un ejercicio excepcional.

La manifestación sensata y respetuosa de la opinión en la Iglesia *debería ser un hecho de vigencia normal,* sin exagerados miedos a que puedan afectar a la unidad de la Iglesia y a su estructura jerárquica. Una cosa es la unidad necesaria y otra la uniformidad apersonalista. La manifestación sensata y humilde de la opinión personal y pública en la Iglesia debería presumirse que no afecta a la integridad de la fe, ni carece del debido respeto a la jerarquía, mientras no se demuestre lo contrario, sobre todo si aquello sobre lo que se opina está fuera de lo dogmático y entra dentro de lo opinable y de lo dis-

[24] No creemos que lo declarado y dispuesto en el c 212 § 2 coincida exactamente con lo que generalmente se entiende, sobre todo en Derecho constitucional, por *derecho de petición,* aunque de alguna manera lo incluya Cf art. 29 1 y 77 de la Constitución Española, y la Ley reguladora de 22 de diciembre de 1960.

cutible [25]. Si cualquier manifestación de la opinión en la Iglesia que pueda ser crítica se interpreta como una lesión a la integridad de la fe o una irreverencia hacia los sagrados pastores, el derecho que aquí se reconoce y protege no será, en la práctica, sino una mera declaración de buenas intenciones, sin efectividad real en la vida de la Iglesia.

Hay que anotar también que, como en otros textos legales de este Estatuto de los fieles y de los seglares, este canon resulta, de alguna manera, incompleto por faltarle otro texto legal complementario que establezca la obligación de la jerarquía de proporcionar *cauces concretos, posibles y fáciles* para ejercer ese derecho, que se reconoce y establece, a manifestar la propia opinión dentro de la Iglesia. Un complemento de este derecho, no recogido explícitamente en este Estatuto, es el *derecho a ser informados,* reservándose la jerarquía la facultad de no manifestar aquellos datos que exijan o aconsejen mantenerlos en secreto, total o parcial. Es una carencia que debería subsanarse estableciendo un texto legal que no será fácil formularlo, pero no es imposible y es muy conveniente.

f) *Administración y recepción de los sacramentos (c.213. CCOE, c.16)*

El Vaticano II dejó constancia de este derecho radical de los fieles y del deber fundamental de los Pastores. El texto conciliar es el siguiente: «Los laicos, como todos los fieles, tienen derecho a recibir abundantemente de sus sagrados Pastores los bienes espirituales de la Iglesia, sobre todo la palabra de Dios y los sacramentos» (LG 37). El c.213 se limita a reproducir este texto, de carácter claramente normativo, omitiendo el adverbio *abundantemente* [26]. Esta extraña omisión no parece un acierto, ya que puede dar pie a una interpretación del canon en sentido minimalista, como si el derecho a los sacramentos se refiriese sólo a los sacramentos necesarios para la salvación, o como si el ejercicio de este derecho estuviese a merced de la generosidad pastoral de los ministros. Esta interpretación es inadmisible, ya que el derecho a los sacramentos y a la Palabra de Dios surge del bautismo en cuanto que, por fuerza del mismo, se participa en las tres funciones de Cristo, dos de las cuales son la Palabra y los sacra-

[25] Este texto legal del Derecho de la Iglesia tiene una clara relación con el artículo 19 de la DDH, en el que se establece que «todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión». El c 212 § 3 está redactado con exageradas cautelas

[26] El texto conciliar señala, en primer lugar, como sujetos de este derecho a los laicos y luego lo extiende a los demás fieles Parece que debería establecerse el orden contrario, ya que este derecho lo tienen los laicos, no en cuanto laicos, sino en cuanto fieles Es comprensible el orden en el Concilio, al encontrarse el texto en el capítulo IV de la LG, dedicado a los laicos

mentos Este derecho adquiere un matiz de especial de urgencia y de estricta justicia cuando entre fieles y Pastores hay una vinculación orgánica (obispo y párroco propio) [27] Pero entendemos que, por el mero hecho de ser ministro de los sacramentos, existe esa relación jurídica fundamental para con todos los fieles El ejercicio de este derecho fundamental está condicionado obviamente a que la petición de los sacramentos y auxilios espirituales se haga de modo oportuno, con la necesaria disposición y que no le esté prohibida la recepción, por el derecho general o particular (c 843 § 1)

g) *La libertad religiosa eclesial (c 214 CCOE, c 17)*

El derecho radical que reconoce y protege el c 214 puede describirse como derecho a una justa libertad religiosa *intra-eclesial,* al reconocer el derecho del fiel «a tributar culto a Dios, según las normas del propio rito, y a practicar su propia forma de vida espiritual» El canon concreta esta libertad en la posibilidad de expresar y vivir la fe según las *normas del propio rito y las formas de vida espiritual,* al ser expresiones de un peculiar patrimonio litúrgico, espiritual y disciplinar [28] En consecuencia, se violaría este derecho si, en la teoría o en la práctica, se intentase imponer dentro de la Iglesia una uniformidad en el modo de vivir la fe cristiana que no tenga en cuenta las diferencias de tiempo y de lugar, el valor de las diferentes espiritualidades, culturas y de los diversos contextos en los que tiene que encarnarse el evangelio En este canon se encuentra también el fundamento válido de un *sano pluralismo religioso* y de una legítima variedad en la forma de vivir la fe [29] El límite, lógico y necesario, en el ejercicio de esta vertiente de la libertad cristiana es su *conformidad con la doctrina de la Iglesia* De esta forma se abre un legítimo cauce a lo espontáneo, a lo carismático y a la aparición de *nuevos movimientos eclesiales,* ante los cuales debería prevalecer siempre la presunción de que, aunque se

[27] Cf J M DIAZ MORENO, SJ, «Derechos de los fieles y vida parroquial», en J MANZANARES (ed), *La parroquia desde el nuevo Derecho canonico X Jornadas de la Asociacion Española de Canonistas* (Salamanca 1991) 117-159, ID , *Direito dos fieis aos sacramentos e auxilios espirituais en Deveres e direitos dos fieis na Igreja* (Lisboa 1999) 51-85

[28] Son interesantes y muy significativas las expresiones del CCOE en el c 28 § 1 «El rito es el patrimonio liturgico, teologico, espiritual y disciplinar, distinto de la cultura y de las circunstancias historicas de los pueblos, y que se expresa en el modo de vivir la propia fe de cada Iglesia *sui iuris*» Cf tambien el c 403 § 1 del CCOE

[29] «La Iglesia reconoce a todos el derecho a una conveniente libertad de expresion y de pensamiento, lo cual supone tambien el derecho a que cada uno sea escuchado en espiritu de dialogo que mantenga una *legitima variedad dentro de la Iglesia» (Documento del Sinodo de los Obispos 1971* III, 9, texto en castellano en J A MARTINEZ PUCHE [ed], *Documentos sinodales* o c , II, 113)

salgan de lo común, no son heréticos, ni cismáticos, ni disconformes con la doctrina de la Iglesia, mientras no se demuestre positivamente esa disconformidad [30] En consecuencia de lo dicho, se violaría el derecho reconocido y protegido en estos textos legales si se intentase imponer, dentro de la Iglesia, una uniformidad, única y universal, en el modo de vivir la fe y el servicio a la Iglesia [31]

h) *Derecho de asociación y reunión (c 215 CCOE, c 18)*

El derecho de asociación recogido en el c 215 aplica a la vida de la Iglesia un derecho fundamental de la persona humana (DDH art 20) El canon reconoce y protege el derecho de los fieles a «fundar y dirigir libremente asociaciones para fines de caridad o de piedad o para fomentar la vocación cristiana en el mundo» La motivación de este reconocimiento la encontramos en la doctrina del Vaticano II, al afirmar que estos derechos responden, de modo conveniente, a las exigencias tanto humanas como cristianas de los creyentes (AA 18) El reconocimiento y protección de este derecho en la Iglesia es fruto de una lenta, pero gradual, evolución en la normativa canónica La legislación vigente (c 312-329), comparada con su precedente inmediato en el CIC 17 (c 700-725), puede afirmarse que es totalmente nueva Baste señalar que en el Código anterior la iniciativa del asociacionismo estaba reservada en exclusividad a la jerarquía [32] Aunque la formulación empleada en este texto legal para el reconocimiento y protección de este derecho *(integrum est)* sea diferente a la usada en otros textos legales *(ius est)*, no creemos pueda dudarse que se trata de un verdadero derecho [33] En el derecho de asociación se incluye el derecho a *crear y regir fundaciones* (cc 115,

[30] Esta presuncion es perfectamente compatible con las dificultades que pueden crear, sobre todo en un primer momento Cf L MARTINEZ SISTACH, «Los movimientos y asociaciones de fieles en la Iglesia particular», en XXI SEMANA ESPANOLA DE DERECHO CANONICO, *El laicado en la Iglesia* o c , 123-142 Esto que decimos estaria tambien en conexion, y en inmediata cercania, con la denominada *presuncion de inocencia* recogida en el articulo 11,1 de la DDH

[31] «Salvada la unidad sustancial del rito romano [ ] debe dejarse un margen para las legitimas diferencias y adaptaciones a los diversos grupos, regiones y pueblos, sobre todo en las misiones, y se tendra en cuenta oportunamente esto al establecer la estructura de los ritos y las rubricas» (SC 38) «[La variedad de ritos en la Iglesia] no solo no daña a su unidad, sino que mas bien la manifiesta, es, pues, deseo de la Iglesia catolica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se conserven y mantengan integras y quiere igualmente adaptar su forma de vida a las distintas necesidades de tiempo y lugar» (OE 2)

[32] Cf CIC 17, cc 684ss

[33] La version española es «Los fieles tienen derecho» En el mismo sentido se pronuncia la traduccion italiana *I fedeli hanno il diritto*

117; 1303) que tengan los mismos fines que los señalados para las asociaciones de fieles.

El *derecho de reunión,* también reconocido en el mismo artículo de la DDH, se expresa en este canon en términos equivalentes. Se trata de un complemento exigido tanto por la naturaleza social de la persona humana y cristiana como por el mismo derecho de asociación, que prácticamente quedaría sin realización práctica sin el derecho de reunión. Son derechos complementarios, pero constituyen *dos derechos distintos,* ya que el derecho de reunión no se limita a su ejercicio en un contexto asociativo, aunque sea éste el modo más común. En el Código, al contrario de lo que sucede con el derecho de asociación, el derecho de reunión apenas tiene regulación positiva complementaria, sino que, más bien, se deja a lo que determinen los respectivos estatutos y reglamentos de las asociaciones que, al ser aprobados por la competente autoridad, quedan integrados en la normativa eclesial (cc.94-95). Al no tratarse de un derecho absoluto, tiene, en su ejercicio, sus necesarios límites. Estos límites no se mencionan en el canon porque quedarán fijados específicamente en los cánones antes citados sobre las asociaciones de fieles, públicas o privadas.

i) *Derecho de iniciativa (c.216. CCOE, c.19)*

En directa conexión con el derecho de asociación y de reunión, el c.216 declara el derecho de los bautizados a «promover y sostener la acción apostólica también con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición; pero ninguna iniciativa se atribuya el nombre de católica sin contar con el consentimiento de la autoridad eclesiástica». Este derecho es una lógica y necesaria derivación del derecho a la evangelización, analizado en el c.211, en cuanto que el deber-derecho a la evangelización exige la existencia orgánica de iniciativas y de estructuras que doten a los medios de evangelización de la mayor eficacia posible, como necesaria cooperación con la gracia y la presencia del Señor hasta el final de la historia (cf. Mt 28,20). Consiguientemente, se fundamenta este derecho originario y reconocido a todos los fieles en la igualdad radical, nacida del bautismo. Es anterior a cualquier diversidad de funciones en la Iglesia, y cuyo ejercicio no podrá ser impedido sin causas graves y por razones claras de bien común eclesial. Se trata, por tanto, de un derecho distinto del que puede otorgarle un mandato —particular o general— de la jerarquía. Se requiere el consentimiento de la competente autoridad eclesial para calificar esas iniciativas, individuales o colectivas de los fieles, como católicas. La razón de esta limitación, o condición, no es otra que no implicar a toda la Iglesia y a la jerarquía en

esas iniciativas, de las que cada fiel o grupo de fieles deben ser responsables. Es, además, una forma de diferenciarlas netamente de las iniciativas en que queda comprometida toda la Iglesia, universal o particular, al ser tomadas por las competentes jerarquías eclesiales (cf. cc.300; 803 § 3) y encomendadas a los fieles por un mandato general o particular.

j) *Educación y madurez cristiana (c.217. CCOE, c.20)*

Al cumplimiento del deber de llevar una vida santa y cooperar eficazmente en la santificación de todos los bautizados, corresponde el derecho a una educación cristiana (c.217). A esta educación se le asignan dos fines principales: 1.º, lograr una auténtica madurez humana (c.795), y 2.º, la capacidad para vivir el misterio de la salvación, con una adhesión, de palabra y de obra, consciente y libre. Ambas finalidades van indisolublemente unidas y no se darán, normalmente, la una sin la otra, porque si la persona humana, por el bautismo, se ha convertido en una nueva criatura y se llama y es hijo de Dios por la gracia, la educación no puede contentarse con una educación mediante la cual se logre sólo una adecuada madurez humana, sino que, supuesta ésta, debe lograr que los bautizados se inicien gradualmente en el conocimiento del misterio de la salvación, siendo cada vez más conscientes del don de la fe (GE 2; cc.773-780; 793-821). Se trata de un deber y derecho de orden prevalentemente moral, pero que no carece de una clara dimensión jurídica. Toda la comunidad cristiana —y específicamente los constituidos en jerarquía— tiene el deber de ofrecer medios adecuados para que los fieles logren tanto los conocimientos del contenido de nuestra fe como los medios para cultivarla y vivirla, mediante la liturgia, la práctica sacramental y la caridad.

k) *Libertad de investigación y cátedra (c.218. CCOE, c.21)*

Una aplicación del derecho a la libertad de opinión, reconocida en el c.212, en relación con quienes se dedican en la Iglesia al cultivo de las ciencias sagradas —Sagrada Escritura, Teología, Derecho canónico, etc.—, la encontramos en el c.218, donde se intenta lograr un punto de equilibrio entre una sensata y debida libertad de investigación y cátedra y el deber de vigilancia de la jerarquía. Este canon tiene como sujetos directos a quienes en la Iglesia se dedican al cultivo de las ciencias sagradas, y de ellos se afirma que gozan de *libertad para investigar* y para *manifestar prudentemente su opinión,* pero guardando siempre *la debida sumisión al magisterio de la Igle-*

sia[34]. Teniendo en cuenta los otros textos legales que se refieren a estas libertades en la Iglesia (cc.212 § 3; 220; 221; 386 § 2; 749 § 3; 752 y 812), la normativa vigente puede resumirse en los siguientes puntos:

1.° A los cultivadores de las ciencias sagradas se les reconoce, *en razón de su propio conocimiento, competencia y prestigio,* el derecho y deber de manifestar *prudentemente* su propia opinión sobre todo aquello que pertenece al bien de la Iglesia y una justa libertad para investigar sobre todo aquello en que son peritos.

2.° Debe salvarse siempre *la integridad de la fe y de las costumbres y la reverencia hacia los pastores.*

3.° Deben siempre prestar *un asentimiento religioso* al magisterio auténtico de la Iglesia, al estar especialmente vinculados al mismo en virtud del mandato que han recibido para enseñar y que es, a la vez, garantía de la plena comunión con la Iglesia [35].

4.° Esta comunión no queda conculcada si, ante determinadas enseñanzas del Magisterio no definitivamente sancionadas por éste, exponen sus dudas o sus razonadas y razonables críticas, siempre dentro del más sincero respeto a la jerarquía y evitando cualquier motivo de escándalo en los fieles; pero si éstas críticas fuesen frecuentes o afectasen a la totalidad o casi totalidad de su enseñanza, lo razonable es que renuncien al mandato recibido para enseñar en nombre de la Iglesia.

5.° Nunca su postura y su actitud puede ser la de hostilidad, oposición o disentimiento, en relación con el Magisterio auténtico de la Iglesia.

6.° Es de la exclusiva competencia de la jerarquía, a diversos niveles, vigilar y corregir posibles desviaciones y errores, pero deberá siempre examinar muy detenida y objetivamente las acusaciones, ofrecer siempre al acusado medios y garantías de defensa y tener ex-

[34] «Los que se dedican a las disciplinas teológicas en seminarios y universidades procurarán cooperar con los hombres que sobresalen en otras ciencias, uniendo sus fuerzas y propósitos. La investigación teológica, al mismo tiempo, debe profundizar en el conocimiento de la verdad revelada y no descuidar la relación con su propio tiempo, para poder ayudar a los hombres cultos en las diferentes disciplinas a un conocimiento más pleno de la fe» (GS 62)

[35] El nuevo párrafo 2 del c 750, introducido por el motu proprio *Ad tuendam fidem* de Juan Pablo II (18-5-1998), precisa que pueden ser objeto (secundario) del Magisterio infalible también aquellas verdades que, aunque no hayan sido propuestas como pertenecientes a la revelación divina, se refieren a la fe y las costumbres y son necesarias para salvaguardar y exponer fielmente el depósito de la fe En relación con esta enseñanza, los creyentes no están obligados a un verdadero asentimiento de fe, pero sí a admitirla con firmeza y su rechazo entra dentro de la penalización prevista en el c 1371 Cf. REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECLESIALE, *Codice di Diritto Canonico Commentato* (Milán 2001) 633-634

quisito cuidado de no lesionar su buena fama más allá de lo estrictamente necesario y justo [36].

De la práctica de este deber y derecho dependerá, en buena parte, que las relaciones entre el Magisterio y los cultivadores de las ciencias sagradas tengan un tratamiento adecuado y constructivo, relaciones que han sido y son problemáticas. La dificultad que entraña encontrar un acertado punto de equilibrio entre la insustituible función del Magisterio en la Iglesia católica y la libertad de investigación no debe extrañarnos que encierre en sí misma una necesaria y fructuosa dialéctica. Este derecho deberá ejercerse con sincera libertad por ambas partes y aplicando, una vez más, la presunción en favor de quien, con responsabilidad y sinceridad, expone su opinión y el fruto de sus investigaciones y reflexiones, sobre todo en materias que no sean dogmáticas. De otra forma, el derecho reconocido en este canon no pasará de ser una declaración de intenciones, sin efectividad práctica.

l) *El estado de vida y su libre elección (c.219. CCOE, c.22)*

El c.219 reconoce y protege el derecho a no ser coaccionados en la elección del estado de vida. Se trata de un derecho humano fundamental para poder vivir una vida según las exigencias primordiales de la dignidad de la persona, que «está por encima de todas las cosas y sus derechos y deberes son universales e inviolables» (GS 26). Este derecho se *eclesializa* en este canon y se concreta en la libertad necesaria para ingresar en institutos de vida consagrada (c.643 § 1 4.º), para recibir las órdenes sagradas (c.1026) y para contraer matrimonio (cc.1089 y 1103). Esta fundamental elección, que generalmente condicionará toda la vida de la persona, es obvio que no puede ser fruto de ningún tipo de imposición, ni directa, ni indirecta, ni abierta o solapada, sino que deberá ser fruto de una libre, consciente y madura decisión.

[36] «Hoy debemos tomar nota de una extendida incomprensión del significado y papel del Magisterio de la Iglesia. Este hecho se encuentra en la raíz de las críticas y de las contestaciones respecto a los pronunciamientos [recientes del Magisterio] [...] A este propósito es necesario distinguir la actitud de los católicos que, con espíritu de colaboración y de comunión eclesial, presentan sus dificultades y sus interrogantes, contribuyendo así de forma positiva a la madurez de la reflexión sobre el depósito de la fe, y la actitud pública de oposición al Magisterio que se califica como "disentimiento" y que aspira a instituir una especie de contra-Magisterio, presentando a los creyentes posiciones y modalidades alternativas de comportamiento» (JUAN PABLO II a la *Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe* [24-11-1995], el texto en castellano en *Ecclesia* 2767 [16-12-1995] 22-23) Cf. J. M DIAZ MORENO, SJ, «Enseñanza de ciencias sagradas y magisterio»: *Ius Canonicum,* vol. especial (1999), 312-323.

Esta libertad fundamental no lleva consigo la exigencia de lograr el estado de vida elegido, porque quienes tienen el derecho de admisión, tanto a la vida consagrada, o al ministerio ordenado, o al matrimonio, tienen también el deber, por el bien común y por el bien de la misma persona que solicita su admisión, de exigir y comprobar determinados requisitos esenciales para que pueda cumplir con las exigencias que lleva consigo el estado de vida que se pretende y solicita. El canon, en su exacta formulación, deja en claro dos cosas: 1.ª La admisión o no admisión de una persona a un estado de vida concreto no puede ser fruto de una decisión arbitraria, al estar en relación directa con un derecho fundamental de la persona, sino que tiene que apoyarse en *razones serias y graves;* 2.ª Nadie puede ser obligado a aceptar un estado de vida —ministerio ordenado, vida consagrada— *que él no haya elegido* seria y responsablemente. De donde se sigue que existe un verdadero derecho a *permanecer en la Iglesia como laico* y, desde esa condición libremente elegida, desarrollar todos los derechos y deberes que se le reconocen en el Derecho de la Iglesia.

m) *La buena fama y la intimidad (c.220. CCOE, c.23)*

La fama es «la opinión que las gentes tienen de una persona» y la intimidad es la «zona espiritual íntima y reservada de una persona o de un grupo, especialmente de la familia». Así define estos términos el *Diccionario* de la R.A.E. Por consiguiente, el derecho reconocido en el c.220 protege a las personas humanas y a los bautizados contra las violaciones de la buena opinión de que se goza, tanto en la sociedad como en la Iglesia, y a preservar de cualquier intromisión la esfera íntima que sólo libremente se puede manifestar. En concreto, junto con el derecho la propia intimidad, este derecho protege a las personas contra la injuria, la difamación y la calumnia.

No se trata de un derecho cuyo ejercicio, en su doble vertiente, sea ilimitado, sino que puede colisionar con otros derechos fundamentales, como puede ser el de recibir adecuada información sobre determinados hechos y determinadas personas. Pero en esta posible colisión hay que tener en cuenta que: 1.º, lo que se presume es el derecho; 2.º, hay que probar, por consiguiente, la limitación de su ejercicio por el bien común o para evitar un mal cierto a un tercero inocente [37]. Coincide este canon con el artículo 12 de la DDH, que es-

[37] Este principio, establecido en el canon que comentamos, deberá estar presente en la interpretación que se dé a los cc.915, 1007 y 1184, sobre la prohibición de administrar los sacramentos o celebrar las exequias en determinados supuestos, por lo que ello puede llevar de lesión a la fama.

tablece: «Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra y reputación». Este derecho fundamental humano, al asumirlo la Iglesia, adquiere una nueva dimensión, de esencial valor religioso y eclesial, al formar todos los bautizados una peculiar familia de los hijos de Dios, presente ya en la historia de la humanidad (GS 40). Existe un auténtico derecho a la *buena fama eclesial* y el derecho a la intimidad está reforzado y garantizado, al afirmar la doctrina de la Iglesia que la intimidad personal de la propia conciencia es el *núcleo y sagrario más secreto,* en el que la persona *se encuentra a solas con Dios* (GS 16), no permitiendo interferencias no pedidas o permitidas. Este derecho tiene que ser un criterio de interpretación y aplicación de determinadas normas concretas y particulares (cf. cc.991; 979; 239 § 2; 240; 642) [38].

n) *Reclamación y protección de los derechos (c.221. CCOE, c.24)*

El c.221 recoge el derecho a reclamar legítimamente el ejercicio de estos derechos fundamentales y a poderlos defender ante los Tribunales de la Iglesia. Los sujetos de este derecho son no sólo los fieles, sino cualquier persona, en la medida en que se sienta afectada por el Derecho canónico. El derecho que aquí se reconoce, se refiere a cualquier genuino derecho, esté recogido o no en este Estatuto, y exige, por parte de la jerarquía, ofrecer cauces adecuados para su eficaz ejercicio. Entre estos cauces, baste señalar la necesidad, o al menos la conveniencia, de que se estableciesen Tribunales ante los cuales sea *posible y fácil* reclamar los derechos y defenderse de la conculcación de los mismos, con absoluta imparcialidad y con las debidas garantías procesales. En concreto, en este canon se establecen los siguientes derechos: 1.°, a *reclamar legítimamente los derechos* que los bautizados tienen en la Iglesia; 2.°, a *defenderlos procesalmente;* 3.°, a *ser juzgados según las normas jurídicas que deben ser aplicadas con equidad;* y 4.°, a *no ser sancionados con penas canónicas, si no es conforme a la norma legal* [39].

[38] Cf. V. MARCOZZI, SJ, «I diritti alla propria intimità nel nuovo Codice di Diritto Canonico»: *Civiltà Cattolica* 134 (1983) IV, 572-580; ÍD., «Autorità e interiorità nell'esame all'ammissione al sacerdozio». *Quaderni di Diritto Ecclesiastico* (1990) 42-52; A CAUTERUCCIO, «Il diritto alla buona fama ed alla intimità. Analisi e commento del can 220»: *Commentarium pro Religiosis* 73 (1992) 39-81; F MANTARAS RUIZ, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano* (Roma 2005).

[39] «[...] lo que se está realmente reconociendo es el derecho que tienen los fieles de acudir, ajustándose a la ley, en la protección de sus derechos, a los Tribunales de justi-

Remitimos al Derecho penal canónico determinadas cuestiones relacionadas con el llamado *principio de legalidad* y su aplicacion en la Iglesia[40] Nos baste señalar, en estrecha relación con el c 221, el *principio de discrecionalidad* que encontramos establecido en el c 1399[41] Este texto legal fue objeto de fuertes criticas en el período de elaboración del Codigo vigente Ciertamente no resulta facil conjugar lo que en el se establece con la garantía juridica que se reconoce y se protege en el c 221 Entendemos, por ello mismo, que el principio de discrecionalidad debe ser de aplicacion *muy excepcional,* si no se quiere caer en la arbitrariedad y en la violacion del derecho fundamental humano y cristiano que se recoge y declara en este canon La presencia de este canon es de evidente importancia, ya que todo derecho que carece de una adecuada protección jurídica es prácticamente inutil

ñ) *Contribución a las necesidades de la Iglesia (c 222 CCOE, c 25)*

La Iglesia, para poder cumplir con la misión que le encomendó Jesucristo mediante la celebración del culto, predicación de la palabra, ejercicio de la caridad, etc , necesita evidentemente de medios materiales Para lograrlos tiene derecho a exigir la ayuda necesaria y posible de los fieles (c 1260) Éste es el fundamento y el sentido del deber de los fieles que se expresa en el c 222 Junto a este fundamento, y prácticamente en la misma línea de exigencia, se establece la obligacion de toda la Iglesia de promover la *justicia social* y una justa distribucion de los bienes entre los hombres Este deber eclesial exige, por un elemental deber de ejemplaridad, *ayudar a los más pobres y necesitados* Se trata de un deber tanto de las instituciones de la Iglesia universal como de las Iglesias particulares y sus instituciones —parroquias, asociaciones, fundaciones, etc — No se señala el modo concreto de cumplir con este estricto deber, dejando la forma y manera en que debe cumplirse a la libre iniciativa de jerarquía y fieles, para que así se logre una mayor eficacia, en su acomodación a

cia de la Iglesia, siempre que se trate de una materia que la Iglesia juzgue con derecho propio y exclusivo» (C DE DIEGO-LORA, «El derecho fundamental del fiel a ser juzgado conforme a Derecho» *Ius Canonicum* vol especial [1999], 325-336) Este derecho se extiende a las personas juridicas y a los no bautizados

[40] Cf F R AZNAR, «Comentarios a los canones 1321 y 1399», en PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, *Codigo de Derecho canonico* (Madrid 2001)

[41] El texto de este canon es el siguiente «Aparte de los casos establecidos en esta u otras leyes, la infraccion externa de una ley divina o canonica solo puede ser castigada con una pena ciertamente justa cuando asi lo requiere la especial gravedad de la infraccion y urge la necesidad de prevenir o de reparar escandalos»

las circunstancias concretas de personas, tiempos y lugares Pero es un deber fundamental dentro de la misión de la Iglesia y está en estrecha relación con cuanto se establece en los cc 210 y 211

o) *Ejercicio de los derechos (c 223 CCOE, c 223)*

Una de las consecuencias prácticas de vivir la comunión en la Iglesia, como el deber primordial del cristiano, es la necesidad de tener siempre en cuenta el bien común eclesial y los derechos de los demás, cuando, individual o asociadamente, se llevan a la práctica o se exigen los propios derechos Esta conciencia de vivir la comunión solidaria con los demás bautizados y con todas las personas constituye un elemento *intrínseco* moderador del ejercicio de los derechos y a él, como criterio *externo,* debe unirse la actuación de la jerarquía, que tiene el deber de regular el ejercicio de los derechos propios de los fieles, teniendo siempre en cuenta el bien común eclesial, es decir, la creación de una situacion en la cual no sólo sea posible, sino también fácil, la obtención del fin personal y comunitario de los bautizados Así lo dispone el c 223, con el que se cierra el Estatuto de los derechos de los fieles, en perfecta correspondencia con el principio general que exige a los individuos y grupos sociales la obligación moral de tener en cuenta «los derechos de los demas y sus deberes con relación a los otros y el bien común de todos» (DH 7)

Pero deberá tenerse en cuenta que, entre los derechos fundamentales de los fieles que recoge el Estatuto, hay algunos que son absolutos (cc 209 § 1, 210, 211, 212 § 1, 219) y que tienen siempre una necesaria prevalencia en caso de conflicto con otros derechos La jerarquía de la Iglesia, en cuanto obligada a regular el ejercicio de los derechos propios de los fieles, deberá tener en cuenta siempre que esa regulacion no sea arbitraria, sino auténtica correccion de abusos y tutela eficaz de los derechos de todos los fieles (cf DH 7)

3. Obligaciones y derechos de los fieles laicos [42]

a) *El laicado cristiano (c.224. CCOE, c.400)* [43]

La conexión explícita con el Estatuto de los fieles que encontramos en el c.224, creemos que, aunque no es absolutamente necesaria, no parece inoportuna y, al menos, es útil para resaltar que los derechos fundamentales de los fieles tienen que ser el punto de obligada referencia en la interpretación y aplicación de los cánones y disposiciones jurídicas que se refieren a los seglares católicos. Este estatuto peculiar no es otra cosa que una concreción de los derechos fundamentales de los bautizados que, en la Iglesia, han elegido la condición laical. Con este Estatuto queda claro, en la doctrina y normativa de la Iglesia, que el laicado en la Iglesia *no es una condición o estado residual,* constituido por quienes no han sido llamados al ministerio ordenado o la vida consagrada. Se encuentra también aquí el soporte jurídico del pluralismo y de la libertad de opciones dentro de la Iglesia [44].

b) *Difusión del mensaje y valor del testimonio laical (c.225. CCOE, cc.401 y 406)* [45]

En el c.225 encontramos el fundamento de *un modo seglar de evangelizar* que es diferente, y contrario, a un intento de *clericalizar*

[42] Para una ampliación de lo que aquí anotamos, me remito a J M. DIAZ MORENO, SJ, «Los laicos en el nuevo Código de Derecho canónico. Temática actual»: *REDC* 46 (1989) 7-67. También puede verse XXI SEMANA DE DERECHO CANONICO, *El laicado en la Iglesia,* o c., con los trabajos de los profesores Manzanares, Olmos Ortega y Martínez Sistach De manera especial remitimos a la monografía de D. G ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83,* o.c , 234-252.

[43] El Estatuto de los laicos en el CCOE no sigue a continuación de los cánones dedicados a los deberes y derechos de todos los fieles, que, muy lógicamente, se encuentran en el primer título, tras los seis cánones preliminares con los que se abren los *Cánones para las Iglesias Orientales* El título dedicado al Estatuto de los laicos sigue al de los clérigos y precede inmediatamente al de los monjes y religiosos. En el c.399, primero de los dedicados a los laicos, encontramos esta exacta definición: «Con el nombre de laicos se designan en este Código los fieles cristianos que tienen como propia y específica la índole secular y que, viviendo en medio del mundo, participan de la misión de la Iglesia, pero no están constituidos en orden sagrado, ni adscritos al estado religioso» Este canon no tiene su correspondiente en el Código latino.

[44] «La condizione e la vocazione laicale, che é quella di cercare il Regno di Dio trattando e ordinando le cose temporali secondo il progetto divino, da luogo ad un vero e proprio *status,* cioè ad una condizione giuridica soggetiva caratterizzata da un complesso organico di diritti, di obblighi, di potestá, di funzioni, che sono esclusive di questa categoria di fedeli» (G DALLA TORRE, *Commento al Codice di Diritto canonico* [Roma 1985] 129)

[45] El c.401 del CCOE, al que remitimos como correlativo con el c 225, no coincide exactamente en su formulación, pero sí sustancialmente en el contenido normativo.

al seglar. Se afirma en el canon que este deber y derecho de la evangelización por los laicos urge de manera especial en aquellas circunstancias en que la evangelización no podrá realizarse sino por los seglares. De esta forma, se afirma que el modo seglar de evangelizar *puede ser necesario e insustituible* (cf. CEC nn.897-900). Este derecho del seglar tendrá su complemento en el derecho a constituir asociaciones privadas con finalidad evangelizadora (cc.321- 326). Asimismo, se deduce de este importante texto legal que el derecho y deber de evangelizar que tienen los seglares no es una concesión, más o menos oportunista y coyuntural, de la jerarquía, sino que nace y se fundamenta en el carácter bautismal.

El párrafo 2 de este canon se refiere a la *relación del orden temporal con espíritu cristiano* y establece que la primera misión específica del seglar católico es mantener la presencia del Evangelio en las estructuras sociales y familiares. Es su derecho y su deber. Así queda claro que la índole secular es el elemento esencial y constitutivo de la condición o *status* laical en la Iglesia y que existe un ámbito propio de los laicos en la tarea evangelizadora, que no es otro que la impregnación de las cosas y tareas seculares con el espíritu del Evangelio. Este segundo párrafo nos obliga a leer los cánones que se refieren a los laicos desde esta óptica particular y esta índole secular debe ser el criterio central de interpretación y aplicación de todos los cánones y disposiciones que se refieren a los seglares en la Iglesia [46].

c) *Misión conyugal y familiar (c.226. CCOE, c.407)*

El derecho y deber de la educación religiosa en la familia queda recogido en el c.226. Este canon constituye un auténtico marco jurídico en el que deberán encuadrarse las disposiciones particulares que hagan efectivo el ejercicio del mismo. El estado matrimonial y familiar aparece como *la vocación y misión específica de evangelizar la familia por la familia.* El párrafo 2 abre el camino a una estructuración del derecho a la educación cristiana, en el que se reconozca y proteja a los sujetos primarios de este derecho y deber, que son los padres. Por tanto, la parroquia y las otras instituciones educativas de la Iglesia tienen un carácter subsidiario y complementario. Esto de-

Entre las dos redacciones nos parece más exacta la del CCOE: «Es propio de los laicos, en razón de su misma vocación, buscar el reino de Dios gestionando las cosas temporales y ordenándolas según Dios, consiguientemente, en la vida privada, familiar y político-social sean testigos de Cristo y lo manifiesten a los demás, propugnen leyes justas en la sociedad y, brillando por la fe, la esperanza y la caridad, contribuyan a la santificación del mundo a modo de fermento».

[46] D G. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83,* o.c., 236-239.

bería reflejarse tanto en la normativa general de la Iglesia, como en otras normativas de rango inferior, y tener su adecuada realización en la práctica pastoral [47]

d) *Libertad y pluralidad de opciones (c 227 CCOE, c 402)*

El c 227 reconoce la autonomía de los seglares católicos, no sólo en relación con los derechos civiles, ya que no son ciudadanos de segunda clase, sino también en relación con la Iglesia El canon afirma el derecho de los seglares a que la Iglesia les reconozca, en el ámbito de su ordenamiento, la *libertad de opciones políticas* dentro de un sano pluralismo y de la fidelidad al dogma y a la moral cristiana [48] Se reconoce a los seglares católicos *la libertad que compete a todos los ciudadanos* en su acción social, política, profesional y familiar, aunque condiciona el ejercicio de esta libertad a *dos exigencias* 1 ª, no presentar como doctrina de la Iglesia los propios criterios y las propias actuaciones en el campo de lo opcionable (cf c.227), 2.ª, no apartarse de las directrices concretas que, sobre determinadas materias, puede y debe dar el Magisterio de la Iglesia [49]

e) *Cargos eclesiásticos y miembros de consejos (c 228 CCOE, c 408)*

El c 228 está redactado, a nuestro juicio, en términos minimalistas No creemos que la posibilidad de que los seglares católicos puedan ocupar determinados cargos eclesiásticos (c 145 § 1), que no exigen la potestad de orden, deba entenderse como *algo coyuntural o de mera sustitución de los clérigos,* y pensamos que la presencia

[47] Es lamentable que la *Carta de los derechos de la familia* publicada por la Santa Sede el 24-11-1983, no tenga su logica presencia en el Codigo Cf N Jubany, «Discurso de apertura», en XXI Semana Española de Derecho Canonico, *El laicado en la Iglesia,* o c , 12-13, J M Diaz Moreno, sj, «Familia y matrimonio en el nuevo Codigo de Derecho Canonico» *Revista ICADE* (1985) 13-39

[48] Algun autor entiende que el inciso, *quae omnibus civibus competit* engendra alguna confusion, en cuanto puede entenderse que se refiere a la libertad de la Iglesia en relacion con la sociedad civil, cuando lo que el canon afirma es que la jerarquia de la Iglesia debe considerar que los fieles gozan, en las cosas temporales, de la misma libertad que los demas ciudadanos Cf G Ghirlanda, sj - P A Bonnet, *De Christifidelibus* (Roma 1983) 61

[49] Cf Congregacion para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y conducta de los catolicos en la vida politica* (24-11-2002), texto castellano en *Ecclesia* 3137 (25-1-2003) 26-32 Cf tambien Departamento de Pensamiento Social Cristiano, *Una nueva voz para nuestra epoca* (Madrid 2001) 403-466, con una exposicion muy completa de los documentos de la CEE sobre los catolicos en la vida publica

de los mismos en los órganos colegiados de gobierno (§ 2) no debería ser meramente facultativa, sino obligatoria [50]

La naturaleza de la Iglesia no es idéntica a la de la comunidad política, donde la «voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público», pero aun teniendo muy en cuenta la naturaleza jerárquica de la Iglesia y el origen sagrado de la potestad en la misma, y dentro de la mejor ortodoxia doctrinal católica, nos parece sinceramente muy pobre y exigua esta posible —y lejana— participación de los seglares católicos en los órganos colegiados de gobierno, que, además, no son deliberativos, sino meramente consultivos y alguno ni tan siquiera de obligatoria constitución (c 536) La participación de los laicos en la potestad de la Iglesia es una cuestión debatida y de difícil planteamiento y solución en la que no vamos a entrar aquí El c 129 del vigente Código, sobre este problema, se limita a establecer que *en el ejercicio* de la potestad de régimen los seglares —hombres y mujeres— pueden cooperar a tenor del derecho [51] Hay que anotar en relación, tanto con el consejo pastoral diocesano (c 511) como en relación con el consejo pastoral parroquial (c 536), que deberán estructurarse, antes que como auxiliares del obispo o del párroco en su gobierno, como *auténticos órganos de participación y de representación* de los fieles en la vida de las diócesis y de las parroquias [52].

f) *Doctrina cristiana formación y enseñanza (c 229 CCOE, c 404)* [53]

El c 229, al reconocer el deber y el derecho de los seglares, mujeres y hombres, a obtener grados académicos en ciencias sagradas y a recibir el mandato o misión de enseñarlas, rompe el monopolio secular de los clérigos en este importante campo de la vida de la Iglesia El reconocimiento y protección de este derecho en los seglares católicos parece una obviedad Por ello mismo, no deja de resultar extra-

[50] Cf CEC nn 901-913 E M.ª OLMOS ORTEGA, «Los laicos en los organos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)», en XXI SEMANA ESPANOLA DE DERECHO CANONICO, *El laicado en la Iglesia* o c , 97 122

[51] Sobre este punto tan oscuro, pero de claras consecuencias practicas, puede verse la exposicion de V DE PAOLIS, en AA VV , *Il Diritto nel Mistero della Chiesa* I (Roma 1988) 374-387

[52] Cf J M DIAZ MORENO, SJ, «Consejo pastoral parroquial», en C CORRAL, SJ - J M URTEAGA, *Diccionario de Derecho canonico* o c , 181 183

[53] El c 404 del CCOE recoge expresamente el derecho a la formacion catequetica que han de recibir desde la infancia En el c 405 se establece que los laicos conozcan el patrimonio liturgico, teologico, espiritual y disciplinar, pero de forma que fomenten la mutua benevolencia y estima, asi como la unidad de accion entre los laicos de las diferentes Iglesias *sui iuris* y que la variedad de ritos no perjudique al bien comun de la sociedad en que viven, sino que mas bien conduzca en forma creciente a ese mismo bien

ña, y hasta molesta, la cautelosa redacción de este canon y el carácter de excepcionalidad que tienen estos derechos que se reconocen a los seglares católicos. La práctica generosa de estos derechos, cada vez más amplia, terminará afortunadamente con una cierta injustificada discriminación de los seglares, hombres y mujeres, en la Iglesia.

g) *Ministerios laicales (c.230)*

En el c.230 se establecen tres tipos de ministerios laicales: 1.º, *estables o instituidos* —lector y acólito—, reservados a varones; 2.º, *temporales,* sin institución ritual —lector, comentador, cantor—, que están abiertos a hombres y mujeres; y 3.º, *extraordinarios o de suplencia* —como acólito, lector, ministro del bautismo y comunión—. No resulta totalmente convincente la justificación de la reserva a sólo los varones de los ministerios *laicales* estables o instituidos, por el hecho de que la estabilidad y la institución ritual se mueva en un *contexto de preparación y paso al ministerio ordenado,* que en la Iglesia católica está reservado a los varones [54]. Los ministerios denominados extraordinarios o de suplencia no son propiamente ministerios, pero exigen para su *lícito* ejercicio que se den las dos condiciones: necesidad y carencia de ministros, ordenados o instituidos. La enumeración que se hace de las posibles suplencias es sólo ejemplificativa [55].

h) *Dedicaciones y servicios especiales (c.231. CCOE, c.409)*

El contenido normativo del c.231, que cierra el Estatuto de los seglares católicos, nos parece absolutamente evidente. El texto, sin embargo, nos parece incompleto. Parecería más lógico que se estableciese, en términos más concretos, que la jerarquía está obligada a abrir los necesarios cauces para que los seglares católicos puedan lograr la formación que se les exige. Lo mismo puede afirmarse del párrafo segundo. Se trata de seglares dedicados en exclusividad, de modo permanente o por un tiempo determinado, a misiones eclesia-

[54] No encontramos una razón más convincente que justifique esa reserva a los varones, pero la interpretación *auténtica y autorizada* de este texto legal mantiene esa reserva. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Decreto II, artículo 1, y la instrucción interdicasterial *Ecclesiae de mysterio* (15-8-1997), sobre la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes; el texto castellano en *Ecclesia* 2876 (17-1-1998) 26-35. Cf. E. M.ª OLMOS ORTEGA, «Los laicos en los órganos de gobierno de la Iglesia», a.c., 115-120.

[55] Creemos que la necesidad debe interpretarse de forma amplia, teniendo en cuenta el bien de los fieles.

les o a obras de apostolado. Entendemos que este texto se refiere a los que, en lenguaje usual en el mundo de las asociaciones, se denominan *liberados* o *de dedicación exclusiva.* La mención del cumplimiento de las leyes civiles es muy oportuna. Caen fuera de las disposiciones de este canon todos aquellos que pueden denominarse *asalariados* en las obras e instituciones de la Iglesia. Éstos entran de lleno en el ámbito de las leyes laborales de cada país (c.1290). Aunque el canon excluye a los *lectores y acólitos* instituidos, parece equitativo que si éstos se dedican a estos ministerios de modo permanente y no tienen otros ingresos, tengan, al menos, el derecho de que se habla en este canon [56].

[56] Cf. L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico,* I (Roma 1996) 331.

CAPITULO V

LOS MINISTROS SAGRADOS O CLÉRIGOS

Por JOSE SAN JOSE PRISCO

BIBLIOGRAFÍA

AA VV , *Diccionario del sacerdocio* (Madrid 2005), CALVO, R - KLINGER, N (eds), *Clergy procedural handbook* (Washington [DC] 1992), COVOLO, E - TRIACCA, A (eds), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione Studi sull'Esortazione apostolica «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II* (Roma 1993), DECAMINADA, F , *Maturita affettiva e psicosessuale nella scelta vocazionale Una prospettiva psicologica* (Saronno 1995), FRISQUE, J - CONGAR, Y (dirs), *Vaticano II Los sacerdotes decretos «Presbyterorum Ordinis» y «Optatam totius»* (Madrid 1969), GAMBINO, V , *Dimensioni della formazione presbiterale Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la «Pastores dabo vobis»* (Turin 1993), LO CASTRO, G , *Las prelaturas personales Perfiles juridicos* (Pamplona 1991), MULLANLY, M J , *Incardination and the universal dimension of the priestly ministry* (Roma 2002), ODDI, S , *Lo stato giuridico dei Ministri Sacri nel Codice di Diritto Canonico* (Ciudad del Vaticano 1984), OSTROWSKI, J , *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente Codice di Diritto Canonico* (Roma 1997), PERI, I , *I seminari La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali* (Roma 1995), RODRIGUEZ-OCANA, R , *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia* (Pamplona 1989), RUBIO MORAN, L (dir), *Diccionario de Pastoral vocacional* (Salamanca 2005), ID , *Formar presbiteros hoy* (Salamanca 1988), SALA BALUST, L - MARTIN HERNANDEZ, F , *La formación sacerdotal en la Iglesia* (Barcelona 1966), SAN JOSE PRISCO, J , *La dimension humana de la formación sacerdotal aproximación histórica, aspectos canonicos y estrategias formativas* (Salamanca 2002)

Después de abordar los derechos y deberes comunes a todos los fieles y de explicitar el Estatuto jurídico de los laicos, el Código dedica el título III del libro II, sobre el Derecho del Pueblo de Dios, a los ministros sagrados o clérigos identificando ambas denominaciones en consonancia con los canones 207 § 1, 1008 y 1009 § 1 De acuerdo con ellos, se considera ministros sagrados por institución divina a los obispos, presbíteros y diáconos, es decir, a aquellos que han recibido el sacramento del orden, que los configura con Cristo sacerdote (PO 2) y los consagra para predicar el Evangelio —*munus docendi*—, pastorear a los fieles —*munus regendi*— y celebrar el culto divino —*munus sanctificandi*— (LG 28) La consagración y la

misión son dos realidades inseparables, pues el clérigo se ordena para el servicio del Pueblo de Dios y no para sí mismo, aunque no por ello se deba olvidar la relación entre ministerio y vida personal, buscando a través de aquél la santidad de vida (PO 3)

En este tema estudiaremos varios aspectos que configuran el estatuto jurídico de los ministros sagrados su formación, la adscripción o incardinación, sus obligaciones y derechos, y la pérdida del estado clerical Concluiremos el estudio con una referencia a las prelaturas personales como estructura administrativa de carácter clerical

I LA FORMACIÓN DE LOS CLÉRIGOS

La formación de los clérigos se presenta en la nueva codificación como un derecho y deber de la Iglesia, reconocido también en la legislación española [1], propio y exclusivo, pues sólo ella puede determinar lo que afecta a la educación de sus ministros, y en este punto ha de estar libre tanto de cualquier tipo de intervención externa como de arbitrariedades internas (c 232) Antes de estudiar cuáles son las áreas de formación, los agentes y los medios es conveniente conocer, aunque sea sumariamente, cuál ha sido la historia de la formación sacerdotal en la Iglesia, lo que nos ayudará a valorar más adecuadamente la disciplina vigente

1 La formación sacerdotal en la historia

La formación de los clérigos ha sufrido numerosas transformaciones de las primitivas escuelas episcopales, cuya primera noticia data del siglo IV con el *Decreto de Graciano* y con San Agustín como protagonista, pasa a los posteriores colegios sacerdotales que nacen a la par de las universidades en el siglo XII La legislación canónica desde los concilios de Toledo (II y IV) hasta los dos de Letrán (II y IV) entiende el seminario como un colegio a cargo del obispo, donde se imparte gramática y teología, bajo la autoridad del *cancellarius ecclesiae* y del *doctus et gravis vir,* indistintamente para fuero externo o interno, docencia y formación

El antecedente más claro del decreto conciliar *De seminariis* es el decreto XI *pro reformatione Galliae,* publicado en febrero de 1556 por el cardenal Reginaldo Pole en su Concilio de Londres, en

[1] Cf *Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre temas de enseñanza y cultura* (1979), art XI

tiempos de María Tudor El Concilio de Trento lo tomará como base del canon 18 de la sesión XXIII, aunque añade algunas innovaciones. la obligatoriedad de instituirlo en todas las diócesis —desde ahora se le llamará *seminarium*—, su carácter de preparación exclusiva para los futuros sacerdotes y la provisión económica para su sustento Con Trento nacerá una nueva época en la formación de los futuros sacerdotes

Habiendo impuesto el Concilio la obligación del seminario diocesano a cada obispo, no es de extrañar que la concepción y realización de los seminarios diocesanos fuera distinta en las diversas naciones Para unificar estas experiencias y aclarar los términos de la formación de los futuros sacerdotes, Pío IV promulgará la bula *Benedictus Deus et Pater* (26-1-1564), con la que se aprueban definitivamente los cánones del Concilio y poco después, el 2 de agosto, a instancia de los mismos Padres conciliares y para evitar dificultades en la recepción de la normativa, crea, por el motu proprio *Alias Nos,* la Congregación del Concilio, que impone hasta la excomunión para aquellos que no obedezcan los decretos disciplinares de Trento Así, el seminario, como uno de los grandes temas de la reforma, será objeto de solicitud permanente de los papas y de la misma Congregación [2], de tal forma que los sínodos provinciales, reunidos durante el resto del siglo XVI para poner en práctica la reforma ordenada por Trento, suelen tener un capítulo dedicado al seminario conciliar [3] Con el entusiasmo suscitado por Trento, surgen en los siglos XVI y XVII los grandes fundadores de seminarios Las figuras más destacadas son en Italia San Carlos Borromeo, en Francia San Vicente de Paúl, San Juan Eudes y Jean Jacques Olier, en España San Juan de Ávila y en Alemania Bartolomé Holzhauser

En el siglo XVIII deberíamos señalar una doble corriente de iniciativas en lo que se refiere a la reforma de la formación clerical la primera es de tipo eclesiástico y, de alguna manera, continuación de la gran obra iniciada por los santos fundadores de seminarios del siglo anterior, como las llevadas a cabo por San Alfonso María de Ligorio en Italia o los Sacerdotes Píos Operarios en España, la segunda

[2] Cf S Pio V, *Catechismo Romano ad parochos* Pars II, cap 7 «De ordinis sacramento», donde se habla de la vocacion divina necesaria para el ministerio eclesiastico, Gregorio XIII, carta apostolica *Quoniam divinae bonitatis* (23-4-1578), con motivo de la fundacion del Colegio Ingles en Roma, Id , carta apostolica *Ex collegio germanico* (1 4-1584), donde exhorta al seguimiento del reglamento en el seminario, Sixto V, carta apostolica *Sanctum et salutare* (5-1-1589), donde propone las cualidades requeridas para los alumnos que deseen ordenarse *in sacris* Clemente VIII, carta apostolica *Ea semper fuit* (23-6 1592), dirigida a los prefectos y alumnos de los seminarios y colegios catolicos sobre el fomento del celo por las almas segun la propia vocacion (EC 49-59)

[3] Algunos ejemplos los encontramos en X Hardouin, *Acta Conciliorum,* X

es fruto del afán reformador de los monarcas ilustrados de la época, como Carlos III y José II.

En el siglo XIX, pasada la Revolución francesa, desligada la Iglesia del Estado pero en continua lucha con él por afirmar sus derechos a la formación de sus ministros, se prepara el camino para la codificación del Derecho canónico, que en materia de educación clerical consagra la experiencia de varios siglos y es punto de arranque para lo que se realizó en los seminarios diocesanos hasta el Concilio Vaticano II.

En España surgen realidades de gran trascendencia en la formación sacerdotal, como la fundación de la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos y del Colegio Español de Roma por el sacerdote tortosino Manuel Domingo y Sol, la creación de la Universidad Pontificia de Comillas por la Compañía de Jesús y del Colegio de Calatrava en Salamanca por el Padre Cámara. En Alemania está la figura extraordinaria del obispo de Maguncia Guillermo Manuel Ketteler. En Francia y en Estados Unidos, Canadá, Irlanda... se lucha por la creación de seminarios menores y a la vez por la fundación de las universidades católicas.

En el Concilio Vaticano I (1869-1870) hay constancia de varios *postulata* de padres de distintas naciones, en los que se anticipan disposiciones del Código, se prefiguran los seminarios regionales e incluso se llega a sugerir la necesidad de escuelas especiales para preparar a los propios formadores del clero.

León XIII (1878-1903) hará del tema de los seminarios una constante en los documentos pontificios, dándole un relieve universal que abarca todos los aspectos de la formación clerical: las encíclicas *Aeterni Patris* (4-8-1879) sobre la enseñanza de la Filosofía y *Providentissimus Deus* (18-11-1893) sobre los estudios bíblicos, y la carta *Fin dal principio* (8-12-1902) sobre la dirección de los seminarios y la importancia de los estudios, son buena muestra de ello.

Pío X (1903-1914) lleva a cabo la reforma de la Curia romana por medio de la constitución apostólica *Sapienti consilio* (29-6-1908) fundando la Congregación Consistorial responsable de los seminarios, a la que encarga hacer un informe detallado de los seminarios en el mundo, preocupado como estaba de la defensa de la ortodoxia frente al modernismo, y exige que se creen los «seminarios de verano». Otra gran realización de este pontificado fueron los seminarios regionales de Italia.

Benedicto XV (1914-1922) con el motu proprio *Seminaria clericorum* (4-11-1915) crea un nuevo dicasterio: la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios. En diferentes documentos nos hace ver la dignidad de sacerdocio, la necesidad de for-

mar clero indígena, y da normas sobre la formación en la vida espiritual, disciplinar y científica de los aspirantes al sacerdocio [4].

El CIC 17, comenzado a elaborar el 19 de marzo de 1904 por San Pío X y promulgado el 27 de mayo de 1917 por la constitución apostólica *Providentissima* de Benedicto XV, supone un gran avance sobre lo legislado por Trento, recogiendo todo el magisterio posterior y dedicando un título completo específicamente al tema de la formación y de los seminarios.

Pío XI (1922-1939) ensancha el campo y recuerda en la carta apostólica *Officiorum omnium* (1-8-1922) temas tan variados como la dignidad del sacerdocio, la importancia de los estudios, el latín como lengua oficial, la obra de las vocaciones, el seminario menor... Por la constitución *Deus scientiarum Dominus* (24-5-1931) hace una reforma radical en el campo de los seminarios y universidades. Junto a ella, la encíclica *Ad catholici sacerdotii* (20-12-1935) marcará las grandes directrices de la formación sacerdotal.

Pío XII (1939-1958) con la exhortación *Menti nostrae* (23-9-1950) propone el ideal de seminarista bien formado doctrinal y espiritualmente y a la vez capaz de responder a los tiempos modernos. Las encíclicas *Mediator Dei* (20-11-1947), *Sacra virginitas* (25-3-1954) y *Haurietis aquas* (15-5-1956), así como la constitución *Sedes Sapientiae* (31-5-1956), completarán su magisterio sobre el sacerdocio.

Juan XXIII (1958-1963) en su encíclica *Sacerdotii nostri primordia* (1-8-1959), dada con motivo del centenario de la muerte del Cura de Ars, establece las normas dirigidas a los moderadores de seminarios.

Pablo VI (1963-1975) a su vez, con motivo del IV centenario del decreto tridentino, promulgará la carta *Summi Dei Verbum* (4-11-1963), que tendrá su reflejo en el decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* del Concilio Vaticano II, que, aprobado y promulgado el 28 de octubre de 1965, sintetiza los aspectos fundamentales de la formación sacerdotal.

Por mandato del Concilio se elaborará un plan de formación para toda la Iglesia —*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (1970/1985)— que será concretado después por cada una de las Conferencias Episcopales.

El problema de la vida, ministerio y formación de los sacerdotes será motivo de estudio en varias asambleas del Sínodo de Obispos: la primera de 1967, donde se trató el tema de la reforma de los seminarios y que dará lugar a la *Ratio* ya señalada de 1970; la segunda de

[4] Cf. Constitución apostólica *Maximum illud* (30-11-1919) y Carta apostólica *Saepe Nobis* (30-11-1921).

1971, que dedicó la mitad de los trabajos al sacerdocio ministerial, y la séptima de 1990, convocada por Juan Pablo II (1978-2005) sobre la formación de los futuros pastores, que dará como fruto en 1992 la exhortación postsinodal *Pastores dabo vobis*

2 La pastoral vocacional

La pastoral vocacional, unida estrechamente a la pastoral juvenil, encuentra su núcleo y órgano específico en la Obra diocesana de vocaciones, creada por Pío XII en 1941, que, constituida bajo la guía de un sacerdote, es un servicio común para todas las vocaciones, para coordinar las diferentes iniciativas, respetando siempre la autonomía propia de cada institución eclesial (cf ApS 91)

La necesidad de la pastoral vocacional es urgida, en primer lugar, por el mandato mismo de Cristo (cf Mt 28,19) y por la tarea de la Iglesia como instrumento y mediadora, como promotora de la evangelización, y en segundo lugar, por la repercusión que la escasez de vocaciones tiene en detrimento de la vida de las comunidades y la enorme magnitud del quehacer que el mundo contemporáneo reclama a la Iglesia. Ésta, como sacramento de Cristo salvador, necesita de la aportación ministerial, testimonial y apostólica de las vocaciones (PDV 1)

La vocación al ministerio presbiteral atañe a lo constitutivo de la Iglesia y es imprescindible para el ejercicio de su misión, por eso es un deber prioritario de los obispos proveer para que haya un número suficiente de ministros sagrados (c 233) La Iglesia, llamada y convocada por Dios en el Espíritu Santo, está toda ella enviada al mundo para anunciar a los hombres el Evangelio de Cristo El ministerio ordenado existe para servir y animar esa misión, por lo que la Iglesia entera ha de tener como una acción prioritaria el fomento de estas vocaciones [5]

La comunidad eclesial, convocada, orientada y animada por el obispo como pastor, principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia particular, es la responsable de la pastoral vocacional [6] El pastor iluminando en la doctrina, animando y discerniendo las iniciativas, los sacerdotes, colaboradores cualificados del obispo, organizando las diversas acciones de pastoral vocacional, apoyando las iniciativas diocesanas, acompañando a quienes sienten inquietud, ayudando a todos a descubrir la dimensión vocacional de la llamada del bautismo, los consagrados, siendo presencia y testimonio, trans-

[5] Cf PO 1-2 11, OT 2, PC 24, ChD 15, AG 16 39, RFIS 8
[6] Cf OT 2, PO 11, LG 11, PC 24, AA 11, ChD 15, GS 52, AG 39

mitiendo la fuerza del mensaje cristiano y de la vocación de especial consagración, la familia —como «primer seminario»—, siendo lugar privilegiado para la formación cristiana de los hijos, centrada en el amor y abierta al don de Dios, receptiva a una llamada que el Señor puede hacer a uno de sus miembros (cf OT 2, AA 11b, PO 11, GE 3), los educadores viviendo su profesión como vocación, enfocando su pedagogía a despertar en los alumnos el sentido de lo vocacional, las comunidades cristianas trabajando generosamente en la pastoral vocacional diocesana, orando al Señor, animando y suscitando el sentido vocacional en sus miembros, acompañando a quienes han oído la llamada

3 Los seminarios

Siguiendo la tradición, el Código manifiesta el deseo de que se conserven donde los haya y se creen donde no existan *seminarios menores* (c 234), sea en su forma tradicional de internado o en otras formas como los llamados «seminarios en familia», aunque no se trate de una obligación estricta, frente a las corrientes de opinión que menosprecian la vocación de los adolescentes En todo caso se ha de tutelar siempre la formación integral de los muchachos y su libertad, por lo que se pide una formación similar a la de los muchachos de su edad (OT 3) [7]

Su triple finalidad la podemos encontrar expuesta en las directrices dadas por los obispos españoles proporcionar formación a quienes manifiestan indicios de vocación; acompañar a los alumnos en la formación y ayudarles en el discernimiento, y formar jóvenes idóneos para la entrada en el proceso educativo del seminario mayor [8]

El obispo velará para que se organice la formación en el seminario menor según un estilo de vida conveniente a la edad, al desarrollo de los adolescentes, y según las normas de una sana psicología y pedagogía, colaborando continuamente con los padres y con la escuela y en continuidad con la línea de fondo de la formación que se imparte en el seminario mayor (cf ApS 86)

En muchos casos será conveniente, antes del ingreso al seminario mayor, establecer un curso propedéutico, un período especial orientado a colmar las lagunas de orden espiritual, cultural y humano, fre-

[7] Cf SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, «Carta circular el problema de los seminarios menores (23-5-1968)», en CEE, *Enchiridion de la forma cion sacerdotal* (Madrid 1999) 3316-3335, «Nota sobre la institucion de los seminarios menores (7-6 1976)», en ibid , 3336-3345

[8] Cf CEE, *Plan de formacion para los seminarios menores* (Madrid 1991) n 8

cuentemente presentes en los jovenes que desean ingresar en el seminario mayor sin haber estado en el seminario menor (OT 14). Sus finalidades van desde el ámbito doctrinal al espiritual y vocacional y ha tenido desarrollos muy interesantes, sobre todo a partir de los años ochenta, en muchas diócesis del mundo [9]

Por su parte, el *seminario mayor* (cc 235-237), de carácter obligatorio en todas las diócesis, tiene como finalidad la formación de los futuros sacerdotes, permaneciendo los alumnos en él al menos durante los cuatro últimos años, aunque cabría la posibilidad de admitir alumnos en régimen externo, pero acompañados por un sacerdote que se encargará de su formación espiritual y disciplinar, o de acortar el tiempo de estancia cuando se trata de vocaciones adultas (cf OT 3, RFIS 19, PDV 64, ApS 87)

Los seminarios, tanto menores como mayores, erigidos legítimamente, tienen personalidad jurídica, representada normalmente por el rector (c 238) son persona jurídica pública (c 116 § 1), no colegial (c 115 § 2), sujeto de derechos y obligaciones, y con autonomía e independencia de la jurisdicción parroquial El rector hará también las veces de párroco para todos los que viven en el seminario (c 262), exceptuando lo que se refiere al matrimonio o a la confesión de alumnos internos (cf c 985) La autoridad competente podra sin embargo encargar la gestión de ciertos asuntos —por ejemplo, del patrimonio— a terceras personas

Supuesta la necesidad de los seminarios mayores existen varias posibilidades (c 237)

• Seminario mayor diocesano propio siempre que sea posible Será lo normal, pues es expresión de la pastoral vocacional, estimula las vocaciones en la diócesis y se convierte en centro de referencia vocacional

• Seminario diocesano abierto a los seminaristas de otras diócesis Esta posibilidad se dará en caso de que la diócesis no disponga de recursos suficientes para tener seminario propio Cuando el obispo recibe a los seminaristas, éstos quedan integrados en la estructura del seminario, aunque su obispo propio establecerá los cauces pertinentes para poder seguir de cerca la evolución de sus candidatos

• Seminario interdiocesano, al que acuden seminaristas de varias diócesis Es suficiente con el acuerdo de sus obispos correspondientes, que solicitan la aprobación —erección y estatutos— a la Santa Sede Entre otras razones, para su erección, estarían la falta de medios, penuria de vocaciones o falta de profesores preparados

[9] Cf CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACION CATÓLICA, «Documento informativo "El periodo propedeutico" (1-5-1998)», en CEE, *Enchiridion* o c , 2531-2610

• Seminario nacional —para todas las diócesis de una nación—, o internacional —donde se formen candidatos de diferentes partes del mundo—, con la necesaria aprobación de la Santa Sede, quien da los estatutos y erige canónicamente el seminario, a solicitud de la Conferencia Episcopal, en el primer caso, y por iniciativa propia o a solicitud de instituciones o grupos, en el segundo

Las normas que rigen el seminario están contenidas en el Código de Derecho canónico, en las *Normas fundamentales de formación sacerdotal* de la Congregación para la Educación Católica y otros documentos de la Santa Sede dados para la Iglesia universal, en las normas dadas por la Conferencia Episcopal de cada nación, aprobadas previamente por la Santa Sede, adaptan la disciplina universal a los diferentes lugares, en el proyecto educativo y reglamento particular de régimen interno aprobados por el obispo pensando en las necesidades concretas de la Iglesia particular, y en el plan anual o programación de curso elaborado con los propios seminaristas (c 242) [10]

4 La admisión al seminario mayor

El c 241 nos recuerda que la llamada de Dios al ministerio ordenado se realiza por medio de la Iglesia No es, pues, la sola *inspiración interna* del Espíritu Santo —condición subjetiva—, sino que, además, quien ha sentido la llamada ha de ser considerado idóneo por parte de la autoridad eclesial para verificarla —condición objetiva

Por eso el legislador para la admisión, además de solicitar al candidato algunos documentos, como la partida de bautismo y confirmación, propone unos criterios de juicio acerca de su idoneidad dotes humanas y morales —sinceridad, auténtica madurez, humanidad, sentido de la amistad —, dotes espirituales e intelectuales —amor a Dios, espíritu de abnegación, docilidad, castidad, sentido de Iglesia, juicio, recta noción del sacerdocio —, salud física y psíquica, que incluso debe ser reconocida por los médicos o psicólogos, y recta intención Ya no se alude, como sucedía en el anterior Código, a la filiación legítima como requisito (c 1363 § 2), aunque el Concilio recuerda la importancia de los factores hereditarios y familiares (OT 6) Todos estos requisitos deben ser tenidos en cuenta antes del ingreso Normalmente, el rector realizará esta primera selección como delegado del obispo, con el fin de evitar problemas posteriores, e in-

[10] Cf RFIS, PDV, CEE, *La formacion para el ministerio presbiteral Plan de formacion sacerdotal para los seminarios mayores* (Madrid 1986)

cluso cabe la posibilidad de establecer un curso propedéutico que ayude en este discernimiento Si no se está seguro de que el candidato cumpla los requisitos no debe ser admitido

Si el seminarista viene de otro centro se exigirán informes del superior anterior: es una cautela del todo necesaria solicitar el informe acerca de su salida o expulsión antes de admitir a ex seminaristas o ex religiosos provenientes de otra casa de formación (c 241 § 3) Y es que en lo referente a la selección de candidatos no podemos olvidar la petición del Concilio «procédase siempre con firmeza de ánimo, aunque haya que lamentarse de la escasez de vocaciones» (OT 6).

5 Las áreas de la formación

La ordenación sacerdotal toca a la persona en su ser y lleva consigo una mutación ontológica en relación con la consagración bautismal precedente, porque el sacerdocio común y el jerárquico son diferentes en esencia y no sólo en grado (LG 10) Por ella el presbítero se consagra para predicar el evangelio, apacentar las ovejas y celebrar el culto El cumplimiento fiel y digno del ministerio sacerdotal debe ser considerado como una respuesta personal a la vocación recibida de Dios como un don

«La ciencia sin la virtud hace al hombre arrogante, la virtud sin la ciencia lo vuelve inútil» (San Isidoro de Sevilla) Ésta es la razón por la que, para lograr una auténtica configuración del sacerdote con Cristo pastor, el proyecto de formación para el ministerio presbiteral debe ser integral, abordando simultáneamente todas las dimensiones —humana, espiritual, intelectual y pastoral—, tal y como nos recuerda insistentemente el Magisterio y el mismo Código (c 244; PDV 42)

a) *La formación humana*

Es indudable que «sin una adecuada formación humana toda la formación sacerdotal estaría privada de su fundamento necesario» (PDV 43), como base sobre la que se va a asentar el edificio de la vocación, pues quien ha sido llamado a ser pastor según el modelo de Cristo está también llamado a reproducir en sí mismo el modelo perfecto de hombre que es Él [11]

Así, el fin fundamental de la formación humana consiste en favorecer y garantizar en los candidatos al ministerio presbiteral un equi-

[11] Cf J San Jose Prisco, *La dimension humana de la formacion sacerdotal* o c

librio y armonía psicológica, emocional y afectiva tal que les lleve a un conocimiento ajustado de su propia persona y les permita establecer relaciones adecuadas con los demás, les capacite para afrontar los problemas con una racionalidad analítica, crítica y constructiva, y desarrolle en ellos el sentido social y comunitario tan necesarios para el adecuado ejercicio de la función pastoral

Aunque el Código no menciona expresamente esta dimensión de la formación, sí hace referencia a ella en varias ocasiones al referirse al necesario incremento de las virtudes que son apreciables en la convivencia humana actual (c 245 § 1), como la sinceridad, la fidelidad a la palabra dada, la capacidad de diálogo y comunicación, de colaboración, silencio y soledad, de animación, la aceptación de los otros, la humildad, la amistad, la justicia, la responsabilidad

También se refiere a la formación para el celibato y su relación con la educación de la afectividad y de la sexualidad que lleve a valorar el celibato como relación personal más íntima y completa con Cristo y la Iglesia en beneficio de toda la humanidad, cauce singular de realización del amor (c 247).

> «Los sujetos que se descubran física y psíquica o moralmente ineptos deben ser inmediatamente apartados del camino del sacerdocio [ ] una vida tan total y delicadamente comprometida, interna y externamente, como es la del sacerdocio célibe excluye, de hecho, a los sujetos de insuficiente equilibrio psicofísico y moral, y no se debe pretender que la gracia supla en esto a la naturaleza [ ] Una vez comprobada la idoneidad del sujeto, y despues de haberlo recibido para recorrer el itinerario que lo conducirá a la meta del sacerdocio, se debe procurar el progresivo desarrollo de su personalidad con la educacion física, intelectual y moral ordenada al control y al dominio personal de los instintos, de los sentimientos y de las pasiones» (SCae 64-65) [12]

La ordenación de jóvenes homosexuales es absolutamente desaconsejable e imprudente y, desde el punto de vista pastoral, muy arriesgada Una persona practicamente homosexual, con tendencia homosexual arraigada, o que defiende la denominada cultura *gay*, no es idónea para recibir el sacramento del orden sagrado Sólo cabría la excepción en el caso de que se tratara de tendencias homosexuales que fuesen la expresión de un problema transitorio —por ejemplo, el de una adolescencia todavía no terminada— y pudieran ser superadas al menos tres años antes de la ordenación diaconal [13]

[12] Cf SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale (11-4-1974)* (Roma 1974)

[13] Cf ID, *Instruccion sobre los criterios de discernimiento vocacional en relacion con las personas de tendencias homosexuales antes de su admision al seminario y a las ordenes sagradas* (Roma 2005), CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DIS

Del mismo modo se destaca la formación para la vida común (cc 245 § 1; 275 § 1, 280) la vida comunitaria de los alumnos no es solamente la vida litúrgica, sino un lugar privilegiado para adelantar la fraternidad presbiteral y apostólica La obligación de los presbíteros de una cooperación mutua en la edificación del cuerpo de Cristo y de buscar una cierta vida común exigen el cuidado de esta dimensión en la vida de seminario

Entre los medios que se pueden utilizar para educar esta dimensión destacamos el proyecto personal de vida que ha de realizar cada seminarista de acuerdo con el proyecto formativo del seminario, la atención adecuada a la salud y al desarrollo físico —deporte, descanso, ocio, etc —, el diálogo de discernimiento periódico con los formadores y la comunicacion entre los miembros de la comunidad del seminario

No es necesario decir que un ambiente de educación en la libertad y en la responsabilidad y una vida sobria y ordenada, que se programa y revisa con transparencia, es el caldo de cultivo necesario para que se produzca el crecimiento No estaría de más contar con expertos en estas materias —psicólogos, médicos o pedagogos— para que orienten a los formadores en la labor educativa del seminario

b) *La formación espiritual*

La formacion espiritual es la que permite que se unifiquen y fundamenten todas las demás dimensiones y objetivos de la formación y tiene como finalidad fundamental que el seminarista adquiera una verdadera configuración con Cristo pastor [14] Esta formación tiene una dimensión esencialmente trinitaria vivir con gratuidad y confianza la fe en Dios Padre, que es quien ilumina las decisiones importantes de la vida, reconocer a Jesucristo como Señor y Salvador, Pastor de la grey, fomentar la apertura al Espíritu Santo, la obediencia a su llamada y la docilidad a su acción Y también eclesial, pues la formación espiritual debe contribuir a acrecentar el amor a la Iglesia, misterio de comunión y misión [15]

Una espiritualidad que en el sacerdote diocesano tiene sus notas específicas en la caridad pastoral y la Eucaristía, y que precisa que se

CIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Carta *Liceat viros* (16-5-2002)» *Notitiae* 436 (2002) 586, cf J SAN JOSÉ PRISCO, «Homosexualidad», en AA VV , *Diccionario de Pastoral vocacional* (Salamanca 2005) 543 555

[14] Cf cc 244-246, 247 § 1, OT 8 11, PO 3 8 9, RFIS 44-58

[15] Cf CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, «Carta circular sobre algunos aspectos mas urgentes de la Formacion espiritual en los seminarios (3-6-1980)», en CEE, *Enchiridion* o c , 1772-1818

cultiven en la formación las virtudes propias de esta espiritualidad como son la obediencia apostólica, la pobreza evangélica y el celibato, la fidelidad para asumir de modo irrevocable el misterio y sus compromisos, la disponibilidad y actitud profunda para el perdón y misericordia, y la capacidad de sufrimiento y a la vez la alegría para vivir e irradiar el gozo pascual

«La formacion espiritual debe dedicar una atencion particular a preparar al futuro sacerdote para conocer, estimar, amar y vivir el celibato en su verdadera naturaleza y finalidad, y por tanto en sus motivaciones evangélicas, espirituales y pastorales» (PDV 50) La motivación no puede ser otra que el amor a Cristo, la sola raiz de un compromiso semejante, y no debe entenderse por tanto como una carga Y esto porque el celibato es reflejo de un corazon indiviso, evoca el misterioso matrimonio establecido entre Cristo y la Iglesia, es señal patente del mundo futuro y testimonio para el mundo actual (c 247, OT 10, PDV 29 y 44, PO 16)

Aunque la formación al celibato deba ciertamente ser considerada a la luz de las ciencias humanas, no se puede tratar sólo bajo el aspecto natural, sino entendiéndolo como una gracia de Dios que se alcanza con la ascesis de vida Por esto mismo los seminaristas deben ser ayudados a considerar el celibato estrechamente unido a otras virtudes evangélicas como la pobreza y obediencia, y nunca presentándolo en menoscabo de la dignidad del matrimonio cristiano Del mismo modo se les ha de informar, sin ambiguedad y de forma positiva, sobre la donación y las renuncias que comporta el celibato consagrado, de tal manera que los seminaristas puedan hacer una elección libre, seriamente meditada y generosa

En lo que se refiere a la formación para la obediencia es preciso señalar su fundamento vincular al sacerdote más estrechamente a la misión de Cristo Corresponde a los formadores educar a los jóvenes en la verdadera y madura obediencia Para obtener esto, la vida del seminario debe ser regulada de forma sobria pero eficaz, de tal manera que las normas, que deben ser aplicadas de un modo flexible, eduquen a los alumnos en su libertad interior y les haga capaces de darse ellos mismos una norma en su vida personal Debe, finalmente, procurar que los seminaristas, como futuros Pastores, se preparen ya para estar unidos con caridad humilde y filial al Romano Pontífice, sucesor de Pedro, se adhieran al propio obispo como fieles cooperadores, y trabajen juntamente con sus hermanos del presbiterio diocesano (c 245 § 2, 273, cf PDV 28)

La formación para el espíritu de pobreza es del todo necesaria para cumplir la obligación de una sencillez de vida propia de los sacerdotes Por ello los seminaristas deben llegar a aquella moderación espiritual que tiene una recta actitud hacia el mundo y los

bienes terrenos, absteniendose gustosamente de cosas superfluas (c 282, cf PDV 30)

Para lograr todos estos fines, el Código apunta algunos medios amar la palabra de Dios, leerla, estudiarla y meditarla asiduamente, fomentar el silencio interior, la oracion personal como valor y exigencia primaria y la oracion comunitaria donde puede compartirse la respuesta a la Palabra de Dios, la participación en la celebración de la Eucaristía como centro de la vida en la celebración y en la adoración, la iniciación en la celebración de la Liturgia de las Horas con la celebración comunitaria diaria de las horas mayores, el fomento del culto auténtico a María [16], la participación frecuente en el sacramento de la penitencia, el acompañamiento espiritual y los retiros mensuales y ejercicios espirituales anuales de caracter obligatorio, y otros medios complementarios como *Lectio Divina,* el rezo del santo rosario, la lectura de autores espirituales y de teología espiritual (c 246, cf PDV 47-49)

La vida litúrgica es un lugar privilegiado en el que crece y se desarrolla la formación espiritual, por lo que resulta necesaria una formación especifica de los seminaristas desde el primer año, lo que conlleva cuidar las celebraciones especialmente en los tiempos litúrgicos fuertes y solemnidades [17]

c) *Formación intelectual y doctrinal*

El objetivo de la formación intelectual es doble por una parte, se trata de cimentar la propia fe del candidato, de desarrollar su vivencia personal del misterio de la salvación, por otro lado, ofrecerle la capacitacion doctrinal necesaria para afrontar en las circunstancias actuales la misión sacerdotal y poder anunciar el mensaje evangélico a los hombres de hoy (c 248, cf PDV 56) Para conseguir esto la legislación sugiere que se comience por un curso introductorio al misterio de Cristo y a la historia de la salvación

Si la Filosofía y la Teologia se enseñan en distinto tiempo debe procurarse una coordinacion entre las distintas disciplinas (RFIS 60) El tiempo dedicado a los estudios filosóficos será, por lo menos, de un bienio, el tiempo dedicado a la teología debera ser por lo menos de cuatro años, si la Filosofía y la Teologia se estudian conjuntamente el periodo deberá ser por lo menos de seis años [18]

[16] Cf Id , «La Virgen Maria en la formacion intelectual y espiritual (25-3-1988)», en ibid , 2028-2086

[17] Cf Id , «Instruccion sobre la formacion liturgica en los seminarios (3-6-1979)», en ibid , 1605-1771

[18] Cf Juan Pablo II, «Constitucion apostolica *Sapientia christiana* (15 4-1979)» AAS 71 (1979) 493 Podra ser tambien un quinquenio de estudios filosofico-teologi-

El fin de la Filosofía (OT 15, RFIS 70-75, PDV 52) es dar razón de la fe de la Iglesia en el contexto contemporáneo y capacitar para el estudio de la Teología (c 250) Las cuestiones fundamentales que son objeto de la reflexión de los hombres de nuestro tiempo no se pueden tratar solamente a la luz de las ciencias positivas, sino que es necesaria una profunda reflexión metafísica Además, la Filosofía ayudará a entender mejor la revelación y a instaurar un diálogo con los no creyentes Para ello debera fundarse en el patrimonio filosófico que ha valido perennemente en la Iglesia, al que incorporará el estudio de las corrientes contemporáneas de Filosofía (c 251)

> «Por tal motivo aparece justificada la alusion a Santo Tomas en el decreto *Optatam totius* (n 16) cuando se habla de la teologia especulativa, porque en la filosofía de este se enuncian y armonizan nitida y organicamente con la Revelacion los primeros principios de las verdades naturales [ ] que hace posible una continua y renovada síntesis de las conclusiones validas del pensamiento tradicional con las nuevas conquistas del pensamiento moderno» [19]

Por su parte, la Teología (OT 16, RFIS 76-81, PDV 53) tiene una triple finalidad conocer íntegra la doctrina catolica, alimentar en ella la propia vida espiritual y adquirir la capacidad para anunciar evangelio En la docencia de la Teología se procurará que aparezca la íntima conexión entre las disciplinas, se clarificará el misterio de la Iglesia y se favorecerá el pluralismo teológico moderado (c 252 § 1)

Se hace un elenco sumario de las materias imprescindibles en el estudio de la Teología —Sagrada Escritura, Teología dogmática, Moral, Pastoral, Derecho canónico, Liturgia e Historia de la Iglesia— y otras auxiliares (c 252 §§ 2-3), entre las que podriamos señalar el ecumenismo, las religiones no cristianas, las sectas y formas pseudo-religiosas, la secularización, las ciencias positivas, o las grandes cuestiones que afectan a la humanidad como la paz, la justicia, el subdesarrollo, la libertad, el pluralismo [20]

cos, completado con un año de pastoral, con otras disciplinas adaptadas a los seminaristas y que no tiene por que organizar la facultad Cf SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, «Normas» AAS 71 (1979) 51-52

[19] Cf SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, «Carta circular sobre la enseñanza de la Filosofía en los seminarios (20-1-1972)», en CEE, *Enchiridion* o c , 1097-1136

[20] Cf PDV 54-55, SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATÓLICA, «Carta circular *La formacion teologica de los futuros sacerdotes* (22 2-1976)», en CEE, *Enchiridion* o c , 1440-1604, nn 65 68, 123-124, ID , «Carta circular sobre la enseñanza del Derecho canonico a los candidatos al sacerdocio (2-4-1975)», en ibid , 1417-1439, ID , «Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia en la formacion de los sacerdotes (30-12-1988)», en ibid , 2087-2319, ID , «Instruccion sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formacion sacerdotal (10 11-1989)», en

Tambien se da mucha importancia del aprendizaje de los idiomas, tanto clásicos —latín, griego y hebreo— como modernos —inglés, frances, alemán, italiano — Incluso tambien la lengua de los inmigrantes donde este colectivo sea significativo (c 249, OT 13)

Es evidente que la dedicación al estudio debe centrar la atención y el tiempo del seminarista Algunos medios como bibliotecas especializadas y bien equipadas, la promocion y organización de otras actividades culturales académicas o de extensión académica —conferencias, mesas redondas, etc — pueden ser de gran ayuda en la tarea formativa

En cuanto a los profesores (cc 253-254, 812, OT 5 17-18, PDV 67) se establecen dos requisitos prestancia moral y competencia científica Añadimos nosotros la competencia pedagógica con metodología adecuada a las disciplinas que imparten (c 253 § 2, OT 17) Deberán poseer los grados academicos de licenciado o doctor obtenidos en una universidad o facultad reconocida por la Santa Sede En el caso de laicos que enseñan Filosofía —con título civil—, el obispo podría nombrarlos si reúnen los otros requisitos

Todos ellos ejercen un verdadero oficio en la Iglesia por mandato y deben ser solícitos para mantener la unidad y la armonía de toda la doctrina, de tal modo que los alumnos no sean simples receptores, sino que se les enseñe a pensar (c 254 § 2) Por esta razon debería haber un prefecto o moderador de estudios (cc 254 § 1, 261 § 2) con una doble funcion prestar atención a la unidad y armonía de la doctrina de la fe y ayudar al rector en la coordinacion de profesores Nada obsta para que este cargo lo pudiera desempeñar un sacerdote profesor ya jubilado de las clases

Además, toda la formación doctrinal ha de adaptarse a las diversas culturas para que los alumnos puedan expresar el mensaje según la forma de cada cultura y la vida cristiana se adapte a su propia indole (c 248) En el ambito ecuménico se ha de buscar el intercambio y la colaboración con los hermanos separados, pero reservando las materias como dogmatica, exégesis o moral a los profesores católicos

d) *Formación pastoral practica*

Aunque toda la formación en el seminario tiene una finalidad pastoral, debe darse una instruccion específicamente pastoral cuyo objetivo sera formar pastores que trabajen con realismo y conciencia

ibid , 2310-2379, Id , «Los estudios sobre las Iglesias orientales (6 1-1987)», en ibid , 3347 3361, Pontificio Consejo para la promocion de la unidad de los cristianos, «La dimension ecumenica de la formacion de quienes trabajan en el ministerio pastoral (9-3-1998)», en ibid , 2691-2733

eclesial y que cooperen con el desarrollo de las comunidades y la evangelización de los ambientes (c 255, OT 4, PDV 57-59)

Para que esta formación sea integral deberá tener estos elementos fundamentales

• Formación práctica para el desempeño del triple *munus* (cc 255-256 § 1) la catequética y homilética, la preparación en el arte de comunicar, motivar y exponer (enseñar), la celebración de la liturgia y de los sacramentos (santificar), el trato con las personas, el acompañamiento pastoral y la dirección espiritual, los asuntos jurídicos y economicos (regir) [21]

• Solicitud por toda la Iglesia, particular y universal, conociendo sus necesidades, de modo que se hallen dispuestos a dedicarse no sólo a su Iglesia particular, sino a aquellas Iglesias particulares que se encuentran en grave necesidad (cc 256 § 2, 257) Los candidatos que sientan inclinación por las misiones deberán ser formados para ejercer este ministerio peculiar Para ello piénsese enviarlos a centros misionales o intercomunitarios donde se coordina la formación doctrinal y la vida en orden a la actividad misionera [22]

• Ejercicio de la pastoral práctica bajo la orientación de un sacerdote experto Esto conducirá, ademas, a la inserción cordial en la diócesis, adquiriendo conocimiento de la realidad diocesana, de las líneas pastorales y la experiencia de colaboración con los presbíteros (c 258) Es evidente que estas acciones pastorales concretas deberán ser programadas adecuadamente y revisadas periódicamente con los responsables para garantizar que sean realmente formativas para el seminarista

6 Los formadores

El *obispo* —u obispos si se trata de seminarios interdiocesanos o nacionales— es el supremo moderador, decide todo lo que respecta

[21] Cf CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACION CATOLICA, «Orientaciones para la formacion de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de comunicacion social (19-3 1986)», en CEE, *Enchiridion* o c, 1846-2027, ID, «Carta circular sobre la Pastoral de la movilidad humana en la formacion de los futuros sacerdotes (25-1-1986)», en ibid, 1819-1845, ID, «Directrices sobre la formacion de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia (19-3 1995)», en ibid, 2465-2530, COMISIÓN PONTIFICIA PARA LA CONSERVACION DEL PATRIMONIO ARTISTICO DE LA IGLESIA, «Carta sobre la preparacion de los seminaristas y sacerdotes para la conservacion del patrimonio artistico de la Iglesia (15-10-1992)», en ibid, 2619-2653

[22] Cf SAGRADA CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, «Carta circular sobre la dimension misional en la formacion del sacerdote (17-5-1970)», en CEE, *Enchiridion* o c, 2611-2618, ID, «Formacion misional en los seminarios y estudios teologicos (25-7-1982)», en ibid, 3155-3186

al régimen de su seminario (c.259; PDV 65), por lo que es conveniente que, además de seleccionar adecuadamente a los formadores a quienes va a encargar el cuidado de sus seminaristas, visite frecuentemente el seminario para supervisar la formación y conocer la vocación de sus alumnos (c.241 § 1), pues sobre él recae la principal responsabilidad en el discernimiento vocacional. También le corresponde proveer a las necesidades del seminario como las referidas al establecimiento y conservación del edificio, sustento de los alumnos, retribución de los formadores y profesores... (c.263) [23].

El *rector* es quien procura el diario gobierno del seminario al que representa oficialmente. Coordina a los otros moderadores y promueve la caridad y cooperación entre ellos, respetando el fuero de la conciencia. Promueve la planificación en la que pueden —y deben— colaborar los alumnos corresponsablemente (cc.239; 260-261).

El *vicerrector,* aunque no es un oficio obligatorio, ayuda al rector en el gobierno diario cuando el número de alumnos es muy grande, o cuando hay prolongadas ausencias del rector, pero evitando siempre cualquier apariencia de bicefalia, pues no es un órgano doble de gobierno.

El *ecónomo* tiene a su cargo la administración ordinaria, pero no sustituye al *consejo económico* que es obligatorio para todas las personas jurídicas (cc.239 § 1; 1280). Para la provisión económica se cuenta con una colecta o el tributo seminarístico *habitual y general* —para todas las personas jurídicas públicas y privadas de la diócesis, incluidos los institutos de vida consagrada—, *proporcionado* a los ingresos de cada una de ellas, *determinado por las necesidades reales* del seminario y con posibilidad de *exención* —para aquellas que se mantienen con limosnas o las que se dedican a la tarea docente que promueven *el bien común de la diócesis* (cc.264; 1266).

Incluso se invita a la participación de fieles laicos, particularmente de las mujeres por lo que la feminidad puede aportar de cara a la formación de los presbíteros, conforme a sus particulares carismas y competencias probadas (PDV 66).

En lo referente a los formadores de la vida espiritual, el Código intenta salvaguardar dos principios fundamentales: la preservación de la libertad de conciencia de los candidatos y la necesidad de velar por la unidad de la formación, por lo que será necesario algún tipo de intervención del obispo en el momento de discernir sobre las perso-

[23] Cf. CONGREGACION PARA LA EDUCACIÓN CATOLICA, «Directrices sobre la preparación de los formadores en los seminarios (4-1-1993)», en CEE, *Enchiridion...,* o.c., 2380-2464.

nas más idóneas para estos cargos. En concreto, las personas encargadas de la dimensión espiritual son:

- El *director espiritual* (c.239 § 2), al menos uno nombrado por el obispo, pero si la comunidad es grande, se pueden nombrar varios. Se encarga de la vida espiritual del seminario, de la vertiente religiosa de la formación —vida de piedad, liturgia, retiros, ejercicios espirituales, charlas...—, y expresa a los alumnos su voto acerca de la idoneidad para las órdenes, pero nunca a los otros formadores o al rector (c.240 § 2). El reglamento del seminario puede incluso establecer que los alumnos vean periódicamente al director espiritual para que aquél les pueda dar las orientaciones necesarias y su voto, al menos desde lo externo.
- El *moderador* de la vida espiritual (c.246 § 4) [24], acompañante espiritual o vocacional, libremente elegido por el alumno para confiarle su conciencia. No es nombrado por el obispo, sino elegido libremente por el seminarista y puede coincidir con el confesor —el canon les sitúa en el mismo nivel— o, si el candidato lo desea, con el director espiritual. Debe ser aprobado por el obispo para garantizar su idoneidad y para cuidar la unidad del proceso de dirección espiritual del seminario [25].
- *Confesores ordinarios* y *extraordinarios* (c.240 § 1), también nombrados por el obispo, guardando la disciplina normal del seminario, aunque los seminaristas podrán acudir a quienes deseen fuera del seminario.

El alumno tiene algunas obligaciones: comunicar al rector el acompañante espiritual que ha elegido y decirle también si le ha considerado idóneo o no —aunque no diga las razones para preservar su libertad de conciencia—, y esto como obligación moral porque va a recibir un ministerio que no es suyo, sino de la Iglesia.

II. LA INCARDINACIÓN DE LOS CLÉRIGOS

La incardinación hace referencia principalmente al nexo jurídico que ata al clérigo al servicio de una porción específica del Pueblo de Dios bajo la autoridad de la cabeza de una circunscripción eclesiástica. El término procede etimológicamente del latín *(cardo-cardinis* = «quicio», «límite») y se refiere a la necesidad de que todo clérigo esté vinculado a una comunidad eclesial con densidad suficiente para que pueda cumplir sus fines (cc.265-266), bien sea una Iglesia particular (c.368), una prelatura personal (c.294), un instituto reli-

[24] CEE, *La formación para el ministerio presbiteral...*, o.c., 258.
[25] Ibíd., 261.

gioso (c.607), instituto secular (c.715 § 2) o una sociedad de vida apostólica (c.736 § 1) clericales de derecho pontificio [26].

La preocupación del legislador es, en primer lugar, evitar los clérigos acéfalos, acentuando el hecho de que uno se ordena en función de la necesidad o utilidad de la Iglesia y no de su devoción u honra personal (c.269). Al mismo tiempo da a cada clérigo un superior que defienda sus derechos —especialmente el de una adecuada sustentación (c.281)— y cuide de que cumpla sus obligaciones asignándole un oficio (c.384). Además se facilita una mejor distribución del clero y la ayuda solidaria entre las Iglesias (c.271).

1. Evolución histórica

Los concilios de Nicea (325), Antioquía (441) y Calcedonia (451) dan una nueva legislación relativa a presbíteros y obispos destinada a limitar los movimientos de los clérigos, prohibiendo las ordenaciones absolutas, la migración de clérigos y la ordenación de un clérigo por un obispo que no fuera el propio. La razón que servía de argumento era de carácter teológico-pastoral: matrimonio místico entre el clérigo y su Iglesia particular.

A partir del siglo XII, en los concilios de Letrán III (1179) y IV (1215), se empiezan a admitir las ordenaciones absolutas a título de patrimonio —el clérigo tiene bienes propios para sustentarse—, o sin título —en cuyo caso el obispo se encargará de proveer a su sustentación—. El Concilio de Trento establece en 1563 la ordenación a título de patrimonio o de beneficio, siempre que el trabajo del clérigo sea útil para la diócesis, y prohíbe la migración del clérigo sin permiso del obispo. La medida de la incardinación se convierte así en algo disciplinar, medio de vigilancia y de control.

El CIC 17 crea un sistema que enfatiza la estabilidad frente a la movilidad afirmando la necesidad de la adscripción a una diócesis o a una religión con carácter absoluto y perpetuo, admitiendo la excardinación, pero no favoreciéndola. El «título canónico de ordenación» es el puesto pastoral para el que se ordenan los clérigos. Estas normas, con el incremento creciente de la movilidad de los sacerdotes, se mostraron pronto ineficaces para las nuevas necesidades [27].

[26] Cf. E. COLAGIOVANNI, «L'incardinazione e escardinazione nel nuovo Codice di Diritto canonico. Lo statuto giuridico dei ministri sacri nel nuovo CIC», en AA.VV., *Atti del XV Congresso canonistico-pastorale* (Ciudad del Vaticano 1984) 49-57; M. J. MULLANEY, *Incardination and the universal dimension of the priestly ministry* (Roma 2002); S. SCHOLZ, *Transmigration und Translation* (Colonia 1992); M. W. O'CONNELL, *The Mobility of Secular Clerics and Incardination: canon 268 § 1* (Roma 2002).

[27] Así lo ponen de manifiesto algunos documentos del Magisterio: la carta apostó-

El Concilio Vaticano II cambia la perspectiva y devuelve a la incardinación su sentido pastoral y de servicio ministerial original: universalidad de la misión sacerdotal y solicitud por todas las Iglesias que se contrae por el sacramento del orden. Las normas posteriores se orientarán específicamente a dar flexibilidad y facilitar el servicio a las Iglesias más necesitadas. El Código de 1983 hace desaparecer de la disciplina los títulos de ordenación y subraya la doctrina conciliar.

2. Modos de incardinación

Existen dos modos de incardinación: *originaria*, es decir, que no presupone excardinación, y *derivada*, cuando precisa excardinación previa. La incardinación originaria se adquiere por la recepción del diaconado, por el que el clérigo se vincula a una Iglesia particular en la que tiene el domicilio o a la que ha decidido dedicarse (c.266 § 1). En caso que sea religioso o miembro de una Sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio se incardina en el instituto sólo si tiene los votos perpetuos o está incorporado definitivamente (c.266 § 2); si es miembro de un Instituto secular lo hará a la diócesis o al propio instituto —cuando tenga esta concesión de la Santa Sede— y en este caso cuando tenga los compromisos definitivos, por analogía a los institutos de vida consagrada (c.266 § 3).

La incardinación derivada, por su parte, puede adquirirse de forma «explícita», por medio de un acto administrativo donde conste la carta de excardinación firmada por el obispo *a quo* y entregada al clérigo y la carta de incardinación firmada por el obispo *ad quem* y entregada al clérigo (c.267); o de forma «implícita» o automática, cuando la incardinación cambia por el mismo derecho (c.268).

En este segundo caso pueden darse tres supuestos: cambio de incardinación en la Iglesia particular por estancia legítima e ininterrumpida de cinco años fuera de la propia Iglesia y después de cuatro meses de silencio administrativo, habiendo comunicado la intención a ambos obispos (§ 1); cambio de la incardinación de la Iglesia particular al Instituto por la admisión perpetua o definitiva en un Instituto de vida consagrada o en una Sociedad de vida apostólica clerical de derecho pontificio (§ 2); y cambio de incardinación del Instituto a la Iglesia particular por el transcurso de cinco años desde la petición de in-

lica de Benedicto XV *Maximum illud* (30-11-1919), la encíclica *Rerum Ecclesiae* de Pío XI (28-2-1926), la constitución apostólica *Exsul familia* de Pío XII (1-8-1952) y su encíclica *Fidei donum* (21-4-1957), que solicitan la transferencia de clérigos para el servicio de las diócesis que sufren una grave necesidad de clero.

cardinación *ad experimentum* de un miembro de un Instituto de vida consagrada o Sociedad de vida apostólica en una Iglesia particular, si consta el indulto de separación de su superior y la aceptación del obispo. No se incluiría aquí el caso de expulsión, donde el clérigo no podría ejercer su ministerio mientras no encontrara un obispo que le aceptara.

3. Condiciones

La autoridad competente es el obispo diocesano o los que en derecho se le equiparan (cc.381 § 1; 368). No pueden concederla ni los vicarios generales o episcopales y el administrador diocesano sólo después de un año y consultando al Colegio de consultores, para evitar «cualquier acto que vaya en perjuicio de la diócesis. Lo mismo se puede decir de los provicarios y proprefectos y sus consejos, por analogía con el administrador diocesano (c.272).

La incardinación será legítima siempre que haya necesidad y utilidad de la Iglesia particular, conste el documento de excardinación y la voluntad del clérigo de trasladarse, se certifique su idoneidad y se asegure su honesta sustentación (c.269).

El Código pide que para la excardinación existan causas realmente justas que sean de utilidad para la Iglesia o para el propio clérigo. Pueden ser razones de salud, familiares, por pérdida inculpable de la fama, por penuria de clérigos..., pero no serían razones lícitas permitir la marcha del clérigo por inútil, loco o avaricioso. La excardinación es un verdadero derecho y el obispo no puede negarla si no es por causa grave, como tampoco podrá imponerla contra la voluntad del clérigo por mucho tiempo que éste haya estado fuera. No es un derecho, sin embargo, la incardinación. Si el clérigo se siente perjudicado puede recurrir, después de pasados tres meses de haber hecho su petición y no haber sido contestado (c.270).

Por último, merece consideración aparte la transferencia temporal (c.271) —también denominada emigración, agregación o traslado— en la que el clérigo no pierde la incardinación en su diócesis de origen, conservando los mismos derechos a su regreso. Este instituto contribuye a la mejor distribución del clero en las Iglesias necesitadas. Se trata de un verdadero contrato temporal en el que deberían establecerse detalladamente y de forma contractual aspectos tan importantes como el tiempo de estancia, el cargo que va a ocupar el clérigo, la vivienda, el salario y seguro social, las vacaciones en su patria y otros asuntos que puedan interesar [28].

[28] Cf. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, «Normas Directivas»: AAS 72 (1980) 343-364.

III. DERECHOS Y DEBERES DE LOS CLÉRIGOS

Abordamos en este apartado el estatuto jurídico propio de los clérigos, es decir, el conjunto de derechos y deberes reconocidos por el ordenamiento canónico y que se derivan de su espiritualidad propia dada por la singularidad de su misión al servicio del Pueblo de Dios.

1. **La espiritualidad propia del sacerdote diocesano**

Existe una gran diferencia con respecto a la legislación anterior, donde el Estatuto jurídico de los clérigos subrayaba privilegios hoy desaparecidos [29] y refería la búsqueda de la santidad de vida a algunos medios que se consideraban obligatorios sin referencia a la espiritualidad propia del presbítero diocesano (c.276). Ahora se señalan dos aspectos fundamentales: la consagración por la ordenación y la búsqueda de la santidad cumpliendo las tareas propias del ministerio [30].

a) *La consagración por la ordenación*

Los clérigos, consagrados a Dios por la recepción del orden, son administradores de los misterios del Señor en favor de su pueblo (c.276 § 1). El radicalismo evangélico, exigencia fundamental e irrenunciable para todo cristiano,

> «se presenta a los sacerdotes, no sólo porque están *en* la Iglesia, sino también porque están *al frente* de ella, al estar configurados con Cristo, Cabeza y Pastor... Expresión privilegiada del radicalismo son los consejos, íntimamente relacionados entre sí, de obediencia, castidad y pobreza: el sacerdote está llamado a vivirlos según el estilo, es más, según las finalidades y el significado original que nacen de la identidad propia del presbítero y la expresan» (PDV 27).

La *obediencia,* entendida en sentido canónico, está limitada a cuanto dice relación directa o indirecta con el estado clerical y el mi-

[29] Entre los privilegios se señalaban el de canon (quien maltrate a un clérigo queda excomulgado), el de fuero (no pueden ser juzgados por los tribunales en lo contencioso o penal), el de exención del servicio de armas o de la competencia (exoneraba a los clérigos de pagar sus deudas cuando se trataba de bienes necesarios para su sustento).

[30] Cf. *BOCEE* 6 (1989) 15-32; J. ESQUERDA, *Teología de la espiritualidad sacerdotal* (Madrid 1976); G. THILS, *Naturaleza y espiritualidad del clero diocesano* (Salamanca 1961); AA.VV., *Actas del Congreso sobre la espiritualidad del sacerdote diocesano* (Madrid 1996).

nisterio pastoral, compatible con la legítima autonomía de la vida privada. Esta obediencia se debe, en primer lugar, al Romano Pontífice y de una manera *especial* por la dimensión universal del presbiterado ligado a la Iglesia universal con todo el orden episcopal y con el Romano Pontífice como cabeza y ordinario de la Iglesia universal. Y también al propio ordinario por la comunión jerárquica que nace del sacramento, por la promesa hecha en la ordenación y por la incardinación (c.273).

Esta obediencia se ha de vivir como obediencia activa en el diálogo, como servicio y virtud, desempeñando fielmente la tarea encomendada (c.274; LG 28; ChD 15; PO 7 y 15). No alcanza sin embargo esta obediencia a la elección de estado de vida en la que el fiel ha de ser inmune de toda coacción, como ya vimos. Así, por ejemplo, el obispo no podría negar a uno de sus sacerdotes la posibilidad de ingresar en un Instituto de vida consagrada, salvo que hubiera caso de grave necesidad y sólo mientras ésta dure.

La misma obediencia conlleva la obligación de residir en la diócesis (c.283), no siendo lícita la ausencia por un tiempo notable (más de un mes) [31], salvo que haya licencia del ordinario. Se considera presunta cuando se concede una autorización para algo que conlleva movilidad, como por ejemplo para ejercer una profesión incompatible con la residencia.

El *celibato* es la continencia —abstinencia de lo puramente genital— perfecta y perpetua por el Reino de los cielos que configura a la persona con Cristo —dimensión cristológica—, que le permite entregarse más libremente al servicio de Dios y de los hermanos —dimensión eclesiológica— y le convierte en signo vivo del mundo futuro —dimensión escatológica— (c.277). No es la renuncia a la sexualidad, constitutiva del ser humano y que tiene muchas otras vías de expresión además de la genitalidad, ni el desprecio del matrimonio.

Desde las primeras comunidades cristianas se alaba el celibato como disposición al servicio —el mismo *Decreto de Graciano* hace referencia a los textos paulinos—. El Sínodo de Elvira (a. 300-303) establece en el c.33 la obligación de abstenerse de relaciones conyugales desde el momento de la ordenación, y se determina que a quien tenga hijos con posterioridad se le deponga del ministerio. El Concilio de Nicea (a. 325) consiente sólo la convivencia del clérigo con la madre, hermana o tía; el que fuera célibe antes de recibir el orden ya no podrá casarse, el casado no podrá tener relaciones, el viudo no

[31] Tema muy debatido en Trento con referencia a la residencia de los obispos. El arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero, fue quien defendió que el deber de residencia era por derecho divino. El Concilio afirmó la obligación, pero no señaló si por derecho divino o eclesiástico.

podrá volver a casarse. León Magno (400-461) mantiene la obligación de la continencia para todos los clérigos, incluidos los subdiáconos [32]. Los concilios IV (633) y XI (675) de Toledo establecen que todos los clérigos han de hacer profesión de castidad frente al obispo en la ordenación [33]. El Concilio romano (1074) impone con la reforma gregoriana la norma de la continencia eclesiástica. El Concilio de Pisa (1135), el Lateranense II (1139) y IV (1215) declararán nulo el matrimonio de los clérigos, que conlleva demás la privación de los oficios y prohíbe a los fieles la participación en sus misas. Trento (1545) repetirá esta doctrina y establecerá censuras según la gravedad de cada caso.

En el CIC 17 había un voto implícito (c.132): *Si pecan contra la castidad son reos de sacrilegio.* Durante el Vaticano II se discutió el tema desde dos corrientes opuestas: una deseaba igualar la disciplina a la de las Iglesias orientales, y otra, convertir de hecho la promesa en voto de castidad en la ordenación. Pablo VI intervino directamente para reafirmar la disciplina tradicional en Occidente y reservarse una respuesta más amplia para después, como lo hizo con la encíclica *Sacerdotalis coelibatus* de 1967. En los decretos *Optatam totius,* sobre la formación sacerdotal, y *Presbyterorum ordinis,* sobre la vida y el ministerio de los presbíteros, se habla del celibato como una ley que exige un don personal y no se detalla más (OT 10; PO 16). El mismo Pablo VI argumentaba contra muchas de las objeciones que se plantean al mantenimiento de la disciplina —por ejemplo, la repercusión en la penuria de vocaciones, el derecho de las comunidades a la eucaristía, la no necesidad de unir el carisma sacerdotal al celibato...— recordando que, a pesar de los avatares históricos, la Iglesia no sólo ha mantenido su postura, sino que ha reafirmado su valor en sucesivas ocasiones.

Se trata de una obligación de derecho positivo distinta del servicio ministerial pero requerida por éste. Es un carisma que prepara la respuesta libre y responsable del hombre, y que no es un obstáculo para una auténtica realización personal. No es sólo una obligación jurídica, sino también moral y teológica: si Dios llama al sacerdocio en la Iglesia latina lo hace también al celibato. No es una norma de derecho divino, pero la Iglesia tiene potestad para vincular el celibato al ministerio, ya que el sacerdocio no es un derecho subjetivo personal que se pueda exigir.

Están sujetos a esta ley los clérigos desde el diaconado. En cuanto a los diáconos permanentes se mantiene la disciplina de prohibírseles segundas nupcias (c.1087), aunque se concede fácilmente la

[32] Cf. *Epístola XIV,* n.IV: PL 54,666ss.

[33] Cf. C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal* (París 1981).

dispensa, como sucede también en el caso de ministros procedentes de otras confesiones cristianas (SCoe 42).

Entre los medios que contribuyen a una mejor vivencia del celibato cabe destacar el valor de la fraternidad sacerdotal, que hace que se superen más fácilmente las dificultades (c.280), la prudencia en el trato con las personas (c.277 § 2), la renovación periódica del compromiso ministerial —cada Jueves Santo, nos recuerda Pablo VI— y el adecuado uso de los medios de comunicación (c.666). El obispo diocesano podrá dar normas concretas que ayuden a sus sacerdotes a cumplir con esta obligación (c.277 § 3).

La *sencillez de vida* que se pide a los sacerdotes consiste en vivir una vida testimonio de pobreza —algo que se recomienda a todos los fieles— aunque no estén obligados con voto jurídico, evitando cualquier apariencia de vanidad —en el vestir, la casa propia, el coche....—, y tener el oficio eclesiástico como negocio (c.282 § 1; cf. PO 17). Por esto mismo, los bienes sobrantes —aquellos que quedan después de cumplir con la congrua sustentación y de atender a las propias necesidades— han de ser destinados a obras de caridad o devueltos a la misma Iglesia, según el principio de que «lo que viene de la Iglesia que vuelva a la Iglesia» (PO 20). La idea propuesta de que todos los sacerdotes hicieran testamento se dejó al derecho particular, aunque sigue siendo hoy una sugerencia muy pertinente.

b) *El cumplimiento de las tareas propias del ministerio*

Junto a la consagración por la ordenación, la caridad pastoral aparece no como algo yuxtapuesto, sino intrínsecamente unido a la espiritualidad propia del sacerdote diocesano (c.276 § 2 1.º). Existe una relación íntima entre la vida espiritual del presbítero y el ejercicio del ministerio, señalada ya en el Concilio (PO 12-13), pues en él el presbítero participa en el ministerio salvífico de Cristo Cabeza y Pastor, expresa y revive su caridad pastoral. Así, por las mismas acciones sagradas de cada día, como por todo su ministerio, ellos mismos se ordenan a la perfección de vida (PDV 24).

Para cumplir adecuadamente esta misión, el sacerdote ha de contar con algunos medios ciertamente relevantes:

• El alimento de la Palabra de Dios y de la eucaristía, con la recomendación de que se haga diariamente (cc.276 § 2 2.º; 904; cf. PO 13).

• La obligación de participar en los retiros espirituales según el derecho particular. No se habla directamente de ejercicios espirituales ni de la periodicidad anual tal como aparece en el caso de los seminaristas (c.246). El canon es más abierto para que quepan diversas

modalidades de retiros sacerdotales, entre los que se incluirían los retiros mensuales (c.276 § 2 4.º).

• Se recomienda la oración mental, la participación en el sacramento de la penitencia, la devoción a María y otros medios tanto comunes como particulares y, por supuesto, se reitera la obligación del rezo diario de la Liturgia de las Horas (cc.276 § 2 3.º; 1174).

• La formación permanente y la obligación de proseguir los estudios, ante los interrogantes que plantea la sociedad actual y la necesidad del diálogo fe-cultura, y para hacer del sacerdote una persona cada vez más profunda y creyente, consciente de su tarea en la Iglesia particular, creciendo en el propio presbiterio en unión con el obispo (c.279; PDV cap.6). La razón, como vemos, no es sólo de tipo práctico, sino que tiene un carácter teológico: el dinamismo de la vocación sacerdotal y del sacramento del orden exige fidelidad y continua conversión, así como la caridad pastoral que anima a una permanente preparación para servir mejor (1 Tim 4,14-16; 2 Tim 1,6). Esta formación deberá abarcar las diversas áreas que ya se iniciaron en el seminario —humana, espiritual, intelectual y pastoral— y es necesaria en cualquier edad y situación, aunque hay mayor deber en los sacerdotes jóvenes que en los que ya llevan muchos años de ministerio. El obispo es el primer responsable y deberá establecer un proyecto diocesano. Pero también cada sacerdote tendrá que aprovechar los medios que se ponen a su alcance: encuentros del obispo con su presbiterio —litúrgicos, pastorales, culturales...— retiros, ejercicios espirituales, encuentros de estudio y reflexión...

• Contribuirá también a ello el fomento de relaciones fraternas y de cooperación con los demás clérigos —que nacen del mismo sacramento recibido—, incluso recomendando una cierta vida común (c.280; PO 8; SCoe 80) pero sin imponerla; y el reconocimiento de la vocación propia de los laicos fomentando su misión (c.275).

• Como signo inequívoco de consagración y de la identidad del que desempeña un ministerio público se mantiene la obligación del hábito eclesiástico (c.284) según las normas de la Conferencia Episcopal y las costumbres del lugar. Los concilios siempre hablaron de vestir con sencillez y decencia más que de un traje en particular, pero ahora aparece clara la voluntad de mantener la norma, especialmente en el ejercicio del ministerio pastoral y en otras actuaciones públicas, como ha recordado la Conferencia Episcopal Española [34].

[34] Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para la vida y ministerio de los presbíteros (31-I-1994)* (Ciudad del Vaticano 1994) n.66; CEE, *Primer decreto general* (26-11-1983), art. 2. Juan Pablo II legisló para la diócesis de Roma obligando incluso a los transeúntes (18-10-1982): *L'Osservatore Romano* (18/19-10-1982). Cf. F. LÓPEZ ILLANA, *Vesti ecclesiastiche e identità sacerdotale* (Roma 1983); L. TRICHET, *Le*

• El deber de residir en la diócesis (c 283 § 1) garantizará la dedicación pastoral del ministro, que debe estar cercano a su pueblo para conocerlo y cuidarlo adecuadamente

2 Lo que no conviene al estado clerical

El Código hace referencia a las actividades que están prohibidas a los clérigos por indecorosas, o que se pide sean evitadas por ser extrañas al ministerio, remitiendo en cualquier caso al derecho particular, según costumbres del lugar, pues puede haber notables diferencias entre unos lugares y otros (c 285 §§ 1-2) Lo que se subraya, en todo caso, es la condición pública y representativa del clérigo, cuya presencia remite siempre y en todo lugar a la Iglesia de la que es ministro.

Sí se prohíben directamente la participación en cargos públicos dependientes del poder civil, sea legislativo, ejecutivo o judicial, o la militancia política o sindical, ya que el ministro ha de ser signo de unidad y comunión en medio de su pueblo, por lo que debera mantenerse al margen de cualquier confrontación ideológica o política, a no ser que sólo a través de ellos se pudieran defender los derechos de la Iglesia o el bien común (cc 285 § 3, 287 § 2) En cualquier caso, deberá contar con la autorización de su ordinario propio y del lugar de actuación fomentando siempre la paz y la concordia y buscando la justicia en la defensa de los derechos humanos y promoción de la dignidad de las personas [35]

También están prohibidos aquellos oficios que conlleven la administración de bienes materiales o la obligación de rendir cuentas, salvo autorización del Ordinario propio, como pueden ser ejercer de tesoreros o administradores de bienes que pertenecen a laicos, salir fiadores, suscribir obligaciones Lo contrario constituye un impedimento simple para recibir las órdenes (c 1042 § 2)

Del mismo modo se prohíbe la negociación industrial —elaborar e intercambiar unos productos por otros o por dinero— y el comercio lucrativo —intercambio de cosas por dinero sin que haya previa elaboración o transformación (c 286)—, aunque se recuerda también la necesaria vigilancia de los bienes para que no pierdan poder adquisitivo (c 1284) No se trata de una prohibición absoluta, pues en casos concretos la autoridad competente puede determinar otra cosa.

costume du clerge ses origines et son evolution d apres les reglements de l Eglise (París 1986)

[35] Cf D VAN OOIJEN, «Los sacerdotes y la política» *Concilium* 177 (1982) 119-126, R LEMIEUX, «Sacerdocio y política Una difícil inocencia» ibid , 20-29

Sí se permiten plazos fijos, fondos de inversión, acciones en sociedades honestas, algún negocio sin intención de lucro con finalidades pastorales o por la necesidad de sustentarse No estarían obligados a esta norma los diáconos permanentes (c 288)

Para otros cargos y oficios públicos extraños al estado clerical, aunque no sean indecorosos, se recomienda que se haga uso de las exenciones que puedan existir en el territorio, a no ser que el Ordinario propio determine otra cosa El servicio militar está entre estas actividades, por lo que se pide que los clérigos y candidatos a las órdenes no se presenten voluntariamente (c 289) [36] La tradición canónica fue siempre contraria al servicio de armas por parte de los clérigos Esto no prejuzga la consideración de la Iglesia sobre el servicio militar (GS 79) No es, sin embargo, una prohibición absoluta, pues cabe la licencia del Ordinario

El Código no hace referencia a la posibilidad de que el clérigo realice un trabajo civil El problema se planteó en tiempos del Concilio con motivo del movimiento de curas obreros de Francia, pero ya el *Decreto de Graciano* hablaba de la posibilidad de que el clérigo obtuviera lo necesario para su sustento, bien fuera por artesanía o por agricultura Sin embargo son necesarias algunas matizaciones el ministerio no puede quedar como algo sobreañadido u ocupación de las horas libres del trabajo, el ministerio justifica la plena dedicación, y el trabajo siempre será en dependencia de aquél, el trabajo estará en relación con el ministerio pastoral, como modo de preevangelización en circunstancias difíciles

3. Los derechos de los clérigos

Además de los derechos comunes a todos los fieles cristianos, la legislación señala los siguientes

1 La exclusividad para algunos oficios en los que se precisa de la potestad de orden (c 274 § 1), pues conllevan la plena *cura animarum*

2 El derecho a una justa remuneración y a la seguridad social, con la necesaria ayuda de los fieles (cc 281, 1261 § 2, PO 17, 20-21) Es un derecho privado fundamental que ha de ser protegido y va unido al instituto jurídico de la incardinación y de la disponibilidad ministerial Es un derecho independiente de los bienes familiares, porque «todo trabajador merece su salario» [37]

[36] Cf A MOSTAZA, «Servicio militar de los clerigos y religiosos», en C CORRAL-L DE ECHEVERRIA (eds), *Los acuerdos entre la Iglesia y España* (Madrid 1980) 677-697

[37] Cf F AZNAR, «La conveniente remuneracion de los clerigos en el Codigo de

El instituto clásico para la sustentación era el sistema beneficial Era un sistema precario por las desigualdades que provocaba, a lo que se añadía la capacidad administrativa del clérigo, que no siempre era buena, con lo que se atomizaban o perdían los bienes El Vaticano II acaba con este sistema y encomienda al obispo velar por una justa y similar retribución para los sacerdotes que realizan tareas semejantes (PO 20) Se trata de una retribución conveniente según la naturaleza del oficio y las circunstancias de lugar y tiempo no se trata de un igualitarismo, pero tampoco de permitir diferencias hirientes e injustas

La provisión de los fondos se hará a través de las fundaciones propias, del patrimonio de la Iglesia o de las dotaciones del Estado, que debe preocuparse de todos sus miembros, también de los sacerdotes Además, el derecho a una seguridad social para proteger a la persona en la enfermedad, invalidez o ancianidad, aplicando el principio de subsidiariedad si hay un sistema ya establecido por el Estado, ésta será la mejor opción; en caso contrario habrá que crear un fondo diocesano propio [38]

En el caso de los sacerdotes españoles, por los acuerdos suscritos en noviembre de 1994, aunque la jubilación canónica será a los 75 años (c 583 § 3), esto no obsta para que a partir de los 65 años, y de acuerdo con el obispo —se precisa de una intervención necesaria de la autoridad para incoar el expediente—, los presbíteros puedan acogerse a los beneficios de la ley civil sobre jubilación siempre que reúnan los requisitos exigidos

3 El derecho a vacaciones anuales semejantes a las que tiene un trabajador comun (c 283 § 2, cf PO 20), es decir, entre dos semanas y un mes No se computan como vacaciones los días dedicados a los ejercicios espirituales Es lógico que durante este período se prevean las sustituciones necesarias para que no queden desatendidas las comunidades, organizando un plan de suplencias para proteger el derecho de los fieles a recibir atención pastoral

4 Por último, el derecho natural de asociación (cc.278, 299, PO 8), siempre que los fines sean congruentes con el estado clerical Estas asociaciones serán generalmente públicas (c 302) en tanto en cuanto se fundamenten en el ejercicio del sacramento del orden Se

Derecho canonico» *Ciencia Tomista* 113 (1996) 527-581, V DE PAOLIS, «La sustentacion del clero desde el Concilio hasta el Codigo de Derecho canonico», en R LATOURELLE (ed), *Vaticano II Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 431-450, CEE, «Acuerdo sobre la seguridad social de los clerigos» BOCEE 4 (1987) 137-149, M VIDAL, *Trabajo y seguridad social de los miembros de la Iglesia Catolica* (Valladolid 1996)

[38] Cf J MANZANARES, «Experiencias y decisiones sobre la jubilacion de los sacerdotes» *Ecclesia* 2748-49 (1995) 1170-1171

prohíben las asociaciones «cuya naturaleza, finalidad y métodos de acción constituyan un impedimento para la comunión jerárquica de la Iglesia y causen daño a la identidad sacerdotal y al cumplimiento de los deberes que los sacerdotes, en nombre de Dios, realizan en favor del servicio del pueblo de Dios» (por ejemplo, asociaciones con fines políticos, aunque en apariencia quieran favorecer ideales humanitarios de paz o progreso social, sindicales, que reducirían el ministerio a una simple profesión, o secretistas como la masonería) [39].

IV LA PERDIDA DEL ESTADO CLERICAL

Comencemos diciendo que en el Código, más sensible a la diversidad y complementariedad de las vocaciones, ha eliminado la expresión del Código anterior que hablaba de «reducción al estado laical» por tener una connotación ciertamente discriminatoria Partimos del principio de que la ordenación válidamente recibida nunca se invalida, pero se puede perder el estado clerical con la privación de derechos y obligaciones propios de la condición de ministro sagrado (c 292) [40]

El legislador establece tres causas (c 290) por las que se puede perder el estado clerical

1 Por sentencia judicial o decreto administrativo donde se declara la invalidez del orden, siguiendo el procedimiento establecido recientemente por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos [41] Recordar que para la validez se precisa que el ministro sea obispo y con intención de ordenar, que el candidato sea hombre adulto bautizado, con intención de ordenarse y libertad y responsabilidad suficientes y que se impongan las manos y se haga la oración consecratoria prescrita en los libros litúrgicos (cc 1708-1712) Por tanto, éstas serán, y no otras, las causas que podrán alegarse para solicitar la declaración de nulidad [42]

[39] Cf R RODRIGUEZ-OCANA, *Las asociaciones de clerigos en la Iglesia* (Pamplona 1989)

[40] Cf P AMENTA, «La dispensa dagli obblighi della sacra ordinazione e la perdita dello stato clericale» *Periodica* 88 (1999) 331-359, H HEIMERL, *El sacerdote secularizado Situacion juridica* (Barcelona 1986), G INGELS, «Dismissal from the Clerical State An Examination of the Penal Process» *Studia Canonica* 33 (1999) 169-212, J OSTROWSKI, *La perdita dello stato clericale con particolare riferimento alla dimissione penale nel vigente Codice di Diritto canonico* (Roma 1997)

[41] CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, «Decretum quo Regulae Servandae ad nullitatem sacrae ordinationis declarandam foras dantur (16-10-2001)» AAS 94 (2002) 292-300

[42] Cf J SAN JOSE PRISCO, «Nuevas normas sobre la nulidad de la ordenacion sacerdotal Texto y comentario» *REDC* 154 (2003) 117-139

2. Por pena de dimisión legítima impuesta que supone una actuación delictiva previa que no puede ser impuesta por decreto porque es perpetua y necesita de un tribunal de tres jueces (c.1342 § 2). No conlleva la dispensa del celibato, que tiene un tratamiento específico, para que este tema se tome en serio y evitar trampas (cc.291; 1079 § 1).

Entre estos delitos están los de contumacia o gravedad del escándalo en apostasía, herejía o cisma (c.1364), sacrilegio contra las especies consagradas (c.1367), solicitud en confesión (c.1387), atentar matrimonio —aun civil— con el escándalo subsecuente (c.1394), que el clérigo viva en concubinato (c.1395 § 1) y el abuso sexual con violencia o de un menor de 16 años (1395 § 2).

3. La dispensa de celibato por rescripto de la Sede Apostólica por motivos graves —en el caso de los diáconos— o gravísimas —si se trata de un presbítero—. Se prevén tres casos: el abandono de hecho desde hace años de la vida sacerdotal, que el sacerdote no debiera recibir la ordenación por la falta de libertad o el error de los superiores competentes que no detectaron que el candidato no era apto para sobrellevar el celibato.

El proceso que se ha de seguir es el siguiente: recibe la petición e instruye la causa el Ordinario del lugar de incardinación o el Superior mayor del Instituto de vida consagrada clerical de derecho pontificio. Si no es posible, recurrir al de incardinación u otro que delegue la Congregación para el Culto Divino (cf. PB 63).

En la petición, además de los datos generales comunes del solicitante, se indican hechos y razones para argumentar su decisión. Si se acepta la petición, el Ordinario la cursa y suspende *ad cautelam* al ordenado, o lo mantiene si con ello se protege la buena fama del sacerdote o para tutelar el bien de la comunidad [43].

El obispo, o sacerdote instructor, recaba informes, interroga a testigos, recoge documentos y pruebas. Elabora un documento con los datos del sacerdote y las causas y circunstancias de la defección. Se remiten a la Congregación todas las actas por triplicado, añadiendo las indicaciones para ponderar las pruebas y el voto del Ordinario sobre la verdad del asunto y la no previsión de escándalo. La Congregación discutirá y determinará si se rechaza, se acepta o hay que completar la instrucción.

[43] Cf. Congregacion para la Doctrina de la Fe, «Carta circular *Per litteras ad universos omnibus locorum ordinariis et moderatoribus generalibus religionum clericalium de modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a coelibatu respiciunt* (14-10-1980)»: AAS 72 (1980) 1132-1135; Íd., «Carta circular *Normae de dispensatione a sacerdotali coelibatu ad instantiam partis* (14-10-1980)»: AAS 72 (1980) 1136-1137.

Si se quiere recuperar el estado clerical de nuevo, hay que encontrar un obispo que acepte al clérigo a prueba al menos durante seis meses y luego solicitar un rescripto a la Santa Sede (c.293).

V. LAS PRELATURAS PERSONALES

Para finalizar el estatuto jurídico de los clérigos abordamos el tema de las prelaturas personales, forma especial de asociacionismo clerical cuyo origen remoto hemos de buscarlo en el Concilio Vaticano II. Allí el cardenal Liener, prelado de la Misión en Francia, erigida como prelatura territorial, presentó esta experiencia como muy positiva en la formación de clero cualificado que se distribuía por toda Francia en estrecha unión con los obispos diocesanos que incardinaban a los clérigos que eran enviados a sus iglesias. Con una finalidad semejante, el Concilio hablará de las prelaturas personales (PO 10b), institutos de carácter administrativo, no jerárquico, para la mejor distribución del clero y para organizar mejor las obras de fines pastorales particulares. Al mismo tiempo, el Concilio recuerda la necesidad de formar específicamente a los clérigos miembros de estas prelaturas para los apostolados concretos (AG 20).

El motu proprio *Ecclesiae Sanctae* [44] reafirma la doctrina conciliar sobre las prelaturas personales: son estructuras administrativas con capacidad para incardinar; habrá que estipular acuerdos con los ordinarios de lugar de las diócesis en las que los clérigos van a trabajar; recuerda que los laicos no son miembros en sentido estricto, sino colaboradores *ex exteriore* de la prelatura.

Toda la disciplina está sumariamente recogida en los cánones, donde se la define como una estructura administrativa formada por clérigos seculares —presbíteros y diáconos— que tiene dos finalidades: promover una más conveniente distribución de los clérigos y llevar a cabo peculiares obras pastorales o misionales en favor de varias regiones o diversos grupos sociales. La prelatura personal, por tanto, no se equipara a una Iglesia particular ni a otros órganos de la constitución jerárquica de la Iglesia (c.294).

Desde el aspecto sustantivo, la prelatura personal tiene las siguientes características: erección de la Santa Sede, si lo cree necesario, a través de la Congregación de Obispos y una vez oídas las Conferencias Episcopales en cuyo territorio van a actuar (PB 80 y 95); con estatutos establecidos por la Santa Sede; con un prelado nombrado por la Santa Sede con potestad ordinaria vicaria (c.134), que como Ordinario vela por la formación y la sustentación de sus cléri-

[44] PABLO VI, «Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*» n.4: AAS 58 (1966) 757ss.

gos, con capacidad para incardinar y posibilidad de erigir su propio seminario y formar a sus clérigos

Los laicos no están sujetos a la jurisdicción del prelado, no son su pueblo ni el objeto de la acción pastoral de los clérigos, sino sus colaboradores y permanecen bajo la jurisdicción de su obispo diocesano [45] El canon habla de *organica cooperatio* por medio de acuerdos o contratos Como aclaró el cardenal Castillo Lara, no se trata de una verdadera *incorporatio,* como algunos pretendían que se pusiera, sino de una relación contractual de paridad (c 296)

En cuanto a la relación con la Iglesia particular, para evitar el problema de la duplicación de jurisdicción, pues no se trata en este caso de una Iglesia particular, los estatutos determinarán la forma en que se establecerán los acuerdos con los obispos diocesanos, cuyo consentimiento es indispensable para que la prelatura se instale en una diócesis (c 297) [46]

En este momento sólo ha sido erigida una prelatura personal, el *Opus Dei,* con fecha del 28 de noviembre de 1982 El 19 de marzo de 1983 se ejecutó la bula de erección que la constituía como prelatura personal de ámbito internacional con sede en Roma [47]

[45] Cf JUAN PABLO II, *Discurso pronunciado en la audiencia dirigida a los participantes en el Congreso sobre la «Novo millennio ineunte» organizado por la Prelatura del Opus* (17-3-2001)

[46] Cf H LEGRAND, «Un solo obispo por ciudad Tensiones en torno a la expresion de la catolicidad de la Iglesia desde el Vaticano I», en II COLOQUIO INTERNACIONAL DE SALAMANCA, *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992)

[47] Cf JUAN PABLO II, «Constitutio apostolica *Ut sit validum qua Opus Dei in praelaturam personalem ambitus internationalis erigur* (28-11 1982)» AAS 75 (1983) 423-425, CONGREGACION DE OBISPOS, «*Declaratio Praelaturae personalis de praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei* (23-8-1982)» AAS (1983) 464-468

CAPITULO VI

LOS MIEMBROS DE LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA

Por TEODORO BAHILLO RUIZ, CMF

BIBLIOGRAFÍA

AA VV , *Direttorio canonico per gli istituti di vita consacrata religiosa, gli istituti secolari e le societa di vita apostolica* (Milan 1988), ANDRES, D J , *Las formas de vida consagrada Comentario teológico-jurídico al Código* (Madrid 2005), ID , «Proyecto de estatutos diocesanos para los ermitaños de la Iglesia particular» *Commentarium pro religiosis* 61 (1986) 185-248, BEYER, J , *Il diritto della vita consacrata* (Milán 1989), COMITE CANONIQUE DES RELIGIEUX, *Directoire canonique Vie consacrée et sociétés de vie apostolique* (Paris 1986), ID , *Vie religieuse Erémitisme Consécration des Vierges Communautés nouvelles* (Paris 1993), DE PAOLIS, V , *La vita consacrata della Chiesa* (Bolonia 1992), FERNANDEZ, J J , *La vida religiosa Exposición teológico-canónica* (Salamanca 1998), GAMBARI, E , *I religiosi nel Codice Commento ai singoli canoni* (Milan 1985), HITE, J - HOLLAND, S - WARD, D , *A handbook on cannons 573-746* (Minnesota 1985), NERI, A , *Nuove forme di vita consacrata* (Roma 1995), RINCON-PEREZ, T , *La vida consagrada en la Iglesia latina Estatuto teológico-canónico* (Pamplona 2001)

La eclesiología que emana del Concilio Vaticano II considera la Iglesia como una comunión organizada a partir de la presencia simultánea de dos principios el principio de igualdad y el principio de diversidad y complementariedad de vocaciones, carismas y condiciones de vida El principio de igualdad tiene su fundamento en el bautismo (c 208) El principio de diversidad se apoya fundamentalmente en factores sacramentales —fieles ordenados y no ordenados, clérigos-laicos—, pero también en factores carismáticos que determinan la existencia de fieles, ordenados o no ordenados, que por una especial vocación y por una peculiar consagración distinta de las consagraciones sacramentales profesan los consejos evangélicos (c 207) La comunión en la Iglesia no es, por tanto, uniformidad, sino que se actúa a través de diferentes carismas que dan lugar a múltiples condiciones de vida, en especial las que tienen su origen en las tres vocaciones paradigmáticas. la vocación a la vida laical, al ministerio ordenado y a la vida consagrada. Enmarcado en este cua-

dro genérico, este capítulo tiene por objeto analizar sistemáticamente los rasgos distintivos y las normas que regulan la peculiar condición de vida de quienes por una especial vocación se consagran a Dios en un instituto de vida consagrada reconocido por la Iglesia mediante la profesión pública de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia (cc.573-746).

I. LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA. CUESTIONES INTRODUCTORIAS

1. La vida consagrada en la estructura del Código. Su significado

Una de las primeras cuestiones que se abordaron en los trabajos preparatorios de revisión del Derecho de la vida consagrada fue la relativa al lugar donde debía colocarse la materia dentro de la estructura del Código. No es indiferente indagar las razones que explican o fundamentan la opción del legislador y su significado eclesiológico.

El Derecho de la vida consagrada se encuentra en la parte III del libro II del Código, dedicada al Pueblo de Dios. La estructura de este libro fue en varias ocasiones cambiada. En los esquemas previos al texto definitivo la materia se incluía en la última parte del libro II dentro de las asociaciones de fieles, a continuación de la constitución jerárquica de la Iglesia. Una primera sección habría tratado de los institutos de vida consagrada, que son un fenómeno asociativo en la Iglesia; en una segunda sección se encontraban las demás asociaciones de fieles. Pero enseguida se manifestaron serias reacciones; no era posible reducir las órdenes, las congregaciones religiosas, las sociedades de vida común y los institutos seculares al nivel de las asociaciones de fieles; psicológicamente habría significado un empobrecimiento de la vida religiosa, más grave aún después de la falta de relieve que experimentó en la redacción de la constitución conciliar *Lumen gentium.* Una cosa es cierta: antes que un hecho asociativo en la Iglesia, los institutos de vida consagrada forman un estado de vida estable, peculiar. Su presencia en la Iglesia, como consagración a Dios y a los hombres, los coloca en el corazón de la vida de la Iglesia.

Las demás asociaciones, *distintas de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica,* como dice el actual c.298 § 1, reuniendo fieles, clérigos o laicos, o clérigos y laicos juntos —para ser exactos debería haber añadido también religiosos—, buscan, por medio de una acción común, favorecer una vida más perfecta, promover el culto público o la doctrina cristiana, ejercitar

otras actividades de apostolado, es decir, actividades de evangelización, obras de caridad o piedad y la animación del orden temporal con espíritu cristiano. Para poner de relieve esta diferencia esencial entre estado de vida y grupo asociativo específico, las asociaciones fueron colocadas en la primera parte, a continuación de las diferentes categorías de fieles, quedando los institutos de vida consagrada en la tercera, después de la que trata de la constitución jerárquica de la Iglesia.

Expresar la riqueza de la vida eclesial en un cuadro doctrinal y sistemático no es cosa fácil ni para la teología —*Lumen gentium* es la prueba—, ni para el derecho, que traduce en las estructuras de la Iglesia las diversas vocaciones, ministerios y carismas que constituyen la vida espiritual y societaria de la Iglesia de Cristo. Por eso no resulta fácil interpretar el significado último de la posición que finalmente han ocupado en el Código los institutos religiosos, los institutos seculares y las sociedades de vida apostólica: ¿revela una opción eclesiológica determinada que configura la vida religiosa como un elemento esencial de la estructura básica del Pueblo de Dios, o más bien es un modo práctico de resaltar no sólo la relevancia histórica de la vida religiosa, sino también, y sobre todo, la alta misión que está llamada a cumplir dentro del conjunto de la misión eclesial? [1].

El libro II en su primera parte reconoce las grandes categorías de personas afirmando sus derechos y obligaciones. Nos podemos preguntar, por ejemplo, ¿por qué motivo la vida consagrada no ha sido incluida aquí junto a las demás categorías de personas?

Lo más lógico hubiera sido tratar la vida consagrada después de los clérigos y antes del título sobre las asociaciones de fieles, pero se optó por otro camino. Se puede decir que una separación demasiado fuerte de las demás categorías de fieles remarca tal vez su posición particular, pero la aleja de los demás fieles; por otra parte, su acercamiento a las fundamentales estructuras eclesiales que se encuentran en la parte II —Iglesia universal, Iglesias particulares, parroquia—, pone de relieve ciertamente su papel en la estructuración del Pueblo de Dios y su importancia histórica y espiritual en la implantación de la Iglesia.

Por último, el lugar y la extensión de la parte III del libro II dedicada a los institutos de vida consagrada es un indicio claro de la solicitud y el respeto del legislador por estas formas estables de vida que el Espíritu ha ido suscitando en la Iglesia a lo largo de los siglos, así como del esfuerzo de clarificación terminológica a partir de la peculiaridad de cada una de estas formas.

[1] Cf. T. RINCON-PEREZ, *La vida consagrada en la Iglesia latina*, o.c., 88-90.

2. De «vida religiosa» a «vida consagrada». El problema del título

La cuestión de la posición de la vida consagrada dentro del libro II no fue el único problema en los trabajos preparatorios del nuevo Derecho de la vida consagrada. El mismo título de esta tercera parte resulta aún hoy día discutido. Las diferentes denominaciones que recibió en el proceso de revisión —«religiosos», «institutos de perfección», «institutos de vida consagrada por los consejos evangélicos»— prueban cómo ha resultado difícil llegar a la posición actual y a una visión exacta y justa de los diversos tipos de vida consagrada. Primero se afronta la dificultad para mantener el título «los religiosos» que el CIC 17 y el capítulo VI de *Lumen gentium* habían adoptado. Institutos seculares y sociedades de vida apostólica no se encuadraban en el concepto jurídico de *religioso.* Por otro lado, las sociedades de vida apostólica más inquietas comenzaron negando su carácter de vida consagrada y rechazaron ser consideradas como tales; otras, las más numerosas, admitieron su valor como instituto de vida consagrada. Esto dio origen finalmente a un título exageradamente largo e impreciso en cierto modo, pues, no queriendo ser institutos de vida consagrada, estas sociedades acabaron admitiendo ser bastante similares a ellos (cc.731 § 2; 732).

3. Formas históricas de vida consagrada

Para una mejor comprensión de las formas de vida consagrada reguladas en el vigente Código de Derecho canónico es necesario remitirse sintéticamente a las diversas formas canónicas en que se ha expresado la consagración a lo largo de la historia, desde las primitivas formas de eremitismo hasta las más modernas, algunas ya tipificadas y conformadas canónicamente, como las congregaciones religiosas y los institutos seculares, y otras en vías de conformación a partir de lo que establece el c.605. Podemos hablar de una evolución en cuatro etapas.

a) *Primeras formas históricas de vida consagrada (hasta el siglo XII)*

Pese a que no se puede hablar de formas públicas de consagración institucionalizadas, desde el comienzo se dan verdaderas consagraciones. Los historiadores de la vida religiosa [2] sitúan al menos los

[2] Cf. J. Álvarez, *Historia de la vida religiosa,* 3 vols. (Madrid 1987-1990).

primeros gérmenes de vida consagrada en las formas de vida que asumen la virginidad o el celibato imitando así el modo de vivir de Jesús: vírgenes, célibes y ascetas. En la mitad del siglo III comienza a desarrollarse un nuevo modo de vivir la vida cristiana y tender a la santidad, caracterizada por la vida retirada en soledad, separada de la vida familiar y las tareas seculares, para dedicarse enteramente a Dios en la oración —ermitaños o anacoretas—. A partir del siglo IV, la vida eremítica se transforma poco a poco en vida cenobítica, vida en común. San Antonio Abad se retira al desierto de Egipto y en torno a él se forman grupos que dan origen al monacato. Con San Pacomio se llega a una vida monacal organizada, una vida común bajo un superior y una regla.

A partir de esta primera Regla aparecen otras aprobadas y reconocidas por la Iglesia —San Basilio, San Agustín, San Benito—. En especial la Regla de San Benito marcará el devenir histórico de la vida monástica. Lo peculiar de esta primera etapa que marca el nacimiento y desarrollo de las formas de vida religiosa más antiguas es la virginidad como elemento fundamental y que la vida es monástica: separados del mundo viven en común bajo una Regla preocupados de su propia santificación preferentemente olvidando el apostolado.

b) *Nuevas formas de vida religiosa abiertas a la actividad apostólica (s. XII-XVI)*

Junto al florecimiento monacal se va gestando una nueva forma de vida religiosa que tratará de conjugar la vida contemplativa con la vida apostólica y pastoral. Nacen así los canónigos regulares, que logran su mayor esplendor en el siglo XII con la fundación de los canónigos regulares de San Agustín. Aunque su organización canónica en torno a las colegiatas se asemeja a los monasterios de monjes, es la primera vez que el apostolado activo constituye un elemento integrante de una forma de vida religiosa.

En el siglo XIII, junto a normas específicas del Concilio Lateranense IV sobre la vida religiosa para evitar la multiplicación anómala y arbitraria de instituciones religiosas, hacen su aparición las órdenes mendicantes —Franciscanos, Dominicos, Agustinos, Carmelitas...—. Sus miembros ya no son monjes, sino frailes que viven vida comunitaria fraterna dedicándose a la vez a una intensa actividad apostólica y docente. Al tiempo nacen ramas femeninas de monasterios de monjas —Dominicas, Carmelitas, Clarisas...—. Las órdenes mendicantes introducen un cambio fundamental exigido por la forma de vida abierta al apostolado. Se inicia un régimen centralizado; los conventos de frailes no son independientes o autónomos, sino que dependen de una organización centralizada a partir de un maes-

tro o ministro El religioso no entra en la casa, sino en la orden religiosa

En el siglo XVI hace su aparición una nueva forma de vida religiosa constituida por los llamados clerigos regulares, que asumen nuevos fines apostólicos y acentúan más la separación con la vida monacal —enseñanza, dedicación a enfermos Escolapios, Hermanos de San Juan de Dios, Camilos, Jesuitas

En esta época, fuera del ámbito religioso, nacen otras asociaciones para desarrollar actividades apostólicas que se veían impedidas por la forma de vida religiosa de la época votos solemnes, vida regular, clausura para la vida religiosa femenina En algunas se emitían votos privados no reconocidos por la Iglesia, en otras no se emitía voto alguno —Oratorianos, Sulpicianos, Eudistas, Padres Blancos — Igualmente surge una obra fundada por Ángela de Merici, de la que forman parte mujeres que viven en el mundo el espíritu religioso, pero sin votos obligatorios, ni vida común ni signos exteriores como el hábito

c) *La etapa de las congregaciones religiosas (s XVI-CIC 17)*

Hasta este momento la solemnidad de los votos y, en el caso de las religiosas, la clausura estricta era la única forma de vinculación a la vida religiosa admitida A partir de los Jesuitas y de una profundización de la doctrina teológico-canónica, ya no será esencial la solemnidad de los votos, sino la publicidad Junto a las órdenes religiosas —votos solemnes— aparecerán las congregaciones religiosas —votos simples— La constitución apostólica *Conditae a Christo* (8-12-1900) de León XIII supone la aprobacion definitiva de las congregaciones religiosas Prevalece el apostolado sobre las prácticas de santificación personal Se abandona el rezo del coro y se prescinde de ayunos y prácticas de mortificación

El CIC 1917, aun siendo variadísimas las formas de expresarse —vida contemplativa y vida apostólica activa— y muy diversos los regímenes jurídicos —régimen monacal, régimen centralizado—, recoge muchos siglos de historia de vida religiosa Junto a las órdenes religiosas de votos solemnes, encontramos las congregaciones religiosas, cuyos miembros son considerados como verdaderos religiosos Distinguirá entre órdenes y congregaciones religiosas, entre profesion de votos solemnes y profesión de votos simples, asignando a cada forma efectos canónicos diversos El CIC 17 admite también, en el contexto de la vida religiosa, otro tipo que denominó *sociedades de vida común sin votos* Tenían una estructura, vida común y régimen análogos a las congregaciones religiosas, por lo que se encuadran en el ámbito de las asociaciones religiosas

d) *Del Código de 1917 a nuestros días*

Movimientos anticlericales y antirreligiosos motivaron la proliferación en la Iglesia de formas seculares de vida religiosa, es decir, formas de vida que prescindían de varios elementos tradicionales que conformaban la vida religiosa vida común, hábito, votos públicos, actuación pública. Este tipo de asociaciones o formas seculares de vida religiosa no encuentran acomodo en el Código promulgado de 1917 Serán el germen del fenómeno que madura posteriormente bajo la denominación de institutos seculares, aprobados oficialmente en 1947 por Pío XII con la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* (2-2-1947) Consagración y secularidad serán dos elementos coesenciales de esta nueva forma de vida consagrada diferenciándose de la consagración propia de la vida religiosa, por lo que era necesario un nuevo cuadro sistemático de la vida consagrada.

El Código de 1983 representa un punto de llegada firme que respeta la gran variedad y multiplicidad de carismas fundacionales· por un lado reconoce diversas formas de vida consagrada, nuevas unas respecto al pasado y formalizadas otras en cuanto presentes a lo largo de todo el recorrido histórico, por otro respeta la identidad y peculiaridad de cada una de ellas sin reconducirlas al modelo religioso como ocurrió en el pasado Al tiempo deja abiertas las puertas a posibles nuevas formas de vida consagrada que en el futuro se abran camino en el ordenamiento canónico Así ha sido a lo largo de la historia: la esencialidad del voto solemne dejó paso, con la aprobación de las congregaciones religiosas, a la esencialidad del voto público, éste, por su parte, dejo de ser esencial para configurar la forma de vida consagrada —aunque lo siga siendo para la vida religiosa— cuando se aprueban los institutos seculares, más recientemente, en el mismo Código la Iglesia sanciona la existencia de formas de vida consagrada no asociadas o individuales En el presente los movimientos y nuevas comunidades presentan rasgos nuevos que exigen un discernimiento para valorar si estamos ante un nuevo modo de vivir la vida consagrada

4 Principios inspiradores y directivos de la nueva normativa

Los documentos conciliares representan la base teológica esencial para la revisión de las normas sobre la vida consagrada No obstante, la Comisión pontificia para la revisión del Código en los comienzos de sus trabajos redactó algunos criterios o principios de orden doctrinal y técnico que sirviesen de guía a todo el trabajo de preparación del nuevo Código Así nacieron los diez principios di-

rectivos comunes para todo el Código, aprobados en el primer Sínodo de Obispos, celebrado en octubre de 1967. Pero estos criterios o eran muy genéricos o no eran directamente aplicables a la materia que nos ocupa. Por ello la Comisión *De religiosis* se vio en la necesidad de elaborar algunos principios-base que dirigieran más directamente esta revisión. Serán estos principios los que deban guiar el trabajo de interpretación y lectura por debajo de la normativa. Junto a la ley está la razón de la misma, y estos principios no sólo la justifican, sino que también la vivifican.

1. *Insistir sobre el hecho que la vida consagrada es una gracia,* de modo que se exprese adecuadamente en los cánones el don de la vida religiosa. En la redacción de la ley los consultores debían poner especial atención en vivificar, más bien que en sofocar o limitar, el trabajo de la gracia en el corazón de los consagrados. Por tanto, se insiste en subrayar los elementos teológicos sin minusvalorar los elementos jurídicos que debían ser expresados con precisión y claridad. Junto a las normas jurídicas que definan las obligaciones esenciales, la Comisión se propone añadir otros cánones de carácter más doctrinal. Se pretende dar un nuevo talante espiritual al derecho de modo que los consagrados no se conformen con una simple observancia externa de las prescripciones.

2. *Favorecer la vida según el espíritu de los fundadores y la fidelidad al patrimonio del instituto.* Se reconoce a cada instituto el derecho a la propia identidad. Las normas deben ser respetuosas del trabajo del Espíritu dentro de la Iglesia. Las normas deben ser respetuosas de la naturaleza, el fin y el carácter de cada instituto, deben ayudar a los institutos a conservar su propio patrimonio espiritual y jurídico, a cultivar la fidelidad al espíritu de los fundadores, a conservar las sanas tradiciones. No se deben imponer estructuras que hagan imposible la expresión del espíritu propio. El derecho particular determina lo que conviene a cada instituto.

3. *Favorecer una mayor participación de los miembros en el gobierno de los institutos* de vida consagrada conforme a los principios establecidos por el Vaticano II. El derecho universal se redacta de manera que se apliquen los principios de representación. Para ello se propone: mitigar el ejercicio del poder y favorecer una obediencia más activa y responsable; que los capítulos y los consejos lleven a cabo la función que les es propia; que todos los miembros, cada uno según su modo, participen y se responsabilicen a través de los diferentes instrumentos de colegialidad.

4. *Preferencia o prevalencia del derecho propio sobre el universal.* Preferencia o prevalencia en el sentido de que es el derecho propio quien fundamentalmente legisla la vida concreta de los

miembros, pues el derecho universal remite constantemente al derecho propio.

Además de estos principios directivos de carácter más general, se insiste en la necesidad de evitar toda discriminación entre institutos masculinos y femeninos, tener presente la diversidad de institutos y su forma propia, respetar la dignidad y el derecho de las personas y evitar la distinción entre votos solemnes y votos simples.

II. RÉGIMEN JURÍDICO DE LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA. NORMAS COMUNES (CC.573-606)

1. Elementos esenciales teológico-canónicos de la vida consagrada

Todo cristiano, por el bautismo, queda consagrado a Dios, pero enraizada en la consagración bautismal, y expresándola de manera más plena, tiene lugar una nueva consagración que es la propia de la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos (PC 5). Es un don divino por el que la persona, por el ministerio de la Iglesia, es consagrada por Dios y se consagra o dedica totalmente al servicio y gloria de Dios por un nuevo y peculiar título. Este género de vida puede adoptarse tanto de forma privada y extracanónica como de forma pública y canónica, bien sea de manera individual, como sucede con los eremitas (c.603), o bien en un instituto de vida consagrada. El principio fundamental para que se pueda hablar de vida consagrada es que los rasgos específicos de cualquier nueva forma de vida en la Iglesia estén fundados en los elementos esenciales, teológicos y canónicos, que son característicos de la vida consagrada tal como se recogen en el c.573 (cf. VC 62).

El Código, que como principio no ofrece definiciones, abre esta temática presentando una definición de vida consagrada rica y minuciosamente completa, pero por ello, al tiempo, algo embarullada y confusa, porque interesaba superar el marco estrecho que el CIC 17 había fijado [3] y poner de manifiesto la rica aportación conciliar. El resultado se encuentra en el c.573, que contiene, por un lado, una descripción teológica de vida consagrada en general con un denso mosaico de textos del Vaticano II (§ 1), y, por otro, una definición canónica de la vida consagrada profesada en un instituto (§ 2).

[3] CIC 17, c.487: el estado religioso es «el modo estable de vivir en común por el cual los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza».

Los *elementos teológicos, doctrinales y espirituales,* se condensan en estos cuatro rasgos: 1.°, es un estado o forma de vida de total dedicación a Dios; 2.°, caracterizada por un seguimiento cercano de Cristo mediante la práctica de los consejos evangélicos; 3.°, con el fin de conseguir la perfección de la caridad y entregarse a la edificación de la Iglesia y salvación del mundo; 4.°, con una profunda significación escatológica.

Los *elementos jurídicos,* en cambio, necesarios para que haya vida consagrada en un instituto son: 1.°, la estabilidad de esa forma de vida; 2.°, profesar los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia mediante voto u otro vínculo sagrado; 3.°, en un instituto erigido por la autoridad competente; 4.°, conforme a las leyes propias de un instituto.

Recogiendo todos los elementos que presenta el c.573 y ordenándolos, podemos ofrecer esta definición de vida consagrada: la vida consagrada es una forma estable de vida, surgida en el Pueblo de Dios por inspiración del Espíritu y canónicamente erigida por la competente autoridad de la Iglesia, por la que algunos fieles siguen más de cerca a Cristo, observando los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia mediante votos u otros sagrados vínculos, a tenor de las leyes peculiares de cada instituto, a fin de conseguir la perfección de la caridad y de entregarse al servicio de la Iglesia y la salvación del mundo, uniéndose así especialmente a la Iglesia y a su misterio y prenunciando la vida futura.

2. **Formas de vida consagrada**

El Código canoniza las diferentes formas de configurarse el estado de quienes profesan los consejos evangélicos, tanto en institutos canónicamente erigidos como fuera de ellos en formas individuales —eremitas, vírgenes consagradas—. Actualmente existen en la Iglesia dos formas de vida consagrada de carácter asociativo, los institutos religiosos y los institutos seculares, cuyas características y régimen de vida se presentan más adelante. A estas dos formas se aproximan las sociedades de vida apostólica, que el legislador ha tratado en sección aparte porque no se consideran todas ellas en sentido estricto institutos de vida consagrada. Junto a estas formas asociadas de consagración, los cc.603 y 604 reconocen jurídicamente la existencia de dos formas de vida consagrada de carácter individual: eremitas y vírgenes. Finalmente, el c.605 deja abierta la puerta a que en el futuro aparezcan nuevas formas de vida consagrada a las que la autoridad deberá dar respuesta institucional. Las formas asociadas o

institutos de vida consagrada pueden encontrar una primera clasificación más general a partir de la estructura del Código como sigue:

Institutos religiosos: aquellos en donde los miembros emiten votos públicos, llevan vida fraterna en común y dan testimonio público de su consagración con una separación del mundo según su índole y finalidad propia (c.607 §§ 2-3).

Institutos seculares: aquellos en donde los miembros, aunque entran en el estado de la vida consagrada, no cambian su propia condición canónica laical o clerical en medio del Pueblo de Dios (c.711) y viven en el mundo y se comprometen en la santificación del mismo trabajando sobre todo dentro de él (c.710).

Sociedades de vida apostólica: al menos aquellas cuyos miembros, buscando el fin apostólico propio y llevando una vida fraterna en común, profesan los consejos y los asumen con algún vínculo definido por las constituciones (c.731 § 2).

El Código recoge además la posibilidad de la profesión de los consejos evangélicos fuera de institutos canónicamente erigidos: eremitas o anacoretas y vírgenes consagradas. Propiamente no se trata de formas nuevas, aunque el CIC 1917 no las recogiese, pues, como se indicó anteriormente, la vida eremítica más bien fue históricamente la primera forma consagrada actuada en la Iglesia a partir del siglo III. Con el nuevo Código, la vida eremítica y el orden de las vírgenes reciben un reconocimiento formal [4].

a) *La vida eremítica (c.603)*

El progresivo aumento de personas que practicaban el eremitismo hizo ver la necesidad de regular canónicamente esta primitiva forma de vida, pues en el CIC 17 quedó vinculada a los institutos religiosos y no era posible fuera de ellos. El c.603 trata de los eremitas como forma individual de vida consagrada, no de posibles eremitas pertenecientes a institutos religiosos. La legislación de las Iglesias orientales regula con detalle el eremitismo religioso o monástico (CCEO, cc.481-485) y remite al derecho particular la posibilidad de eremitas no pertenecientes a institutos religiosos (CCEO, c.570).

Se trata de una forma de vida en la que algunos fieles se entregan a Dios por medio de un más riguroso alejamiento del mundo, de la

[4] Una forma de consagración no sancionada por el Código, pero que podría haber sido reconocida también, es la del orden de las viudas presente en la *Fraternité Notre Dame de la Résurrection.* La viuda se ofrece totalmente a Dios, emite voto de castidad, declara que desea vivir en espíritu de pobreza y de obediencia, para vivir de forma más profunda la consagración bautismal y crismal y la vocación al matrimonio. En el derecho de las Iglesias orientales se reconoce el instituto canónico de las viudas consagradas (CCEO, c.570).

soledad y de la contemplación y penitencia asiduas para gloria de Dios y salvación del mundo. Junto a estas características peculiares se deben dar una serie de requisitos para su reconocimiento como vida consagrada:

1.º que profese públicamente en las manos del obispo diocesano de su domicilio los tres consejos evangélicos;

2.º que los confirme mediante voto u otro vínculo sagrado;

3.º que observe la propia forma de vida bajo la guía del mismo obispo que podrá emanar un particular estatuto.

b) *Orden de las vírgenes (c.604)*

El canon restaura y regula el antiquísimo orden de las vírgenes que llevan un modo de vida secular, es decir, de mujeres que nunca han estado casadas y que, conservando el estado canónico laical y viviendo en medio del mundo, formulan el santo propósito de seguir más de cerca a Cristo, desposándose místicamente con Él y entregándose al servicio de la Iglesia. Para que una mujer que quiera seguir a Cristo más de cerca pueda formar parte del orden de las vírgenes reconocido por la Iglesia, es necesario que sea consagrada por el obispo diocesano conforme al rito litúrgico aprobado.

El orden de las vírgenes, en sentido estricto, no es una forma de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos, pues el compromiso que asumen directamente comprende sólo el consejo de castidad. Sin embargo es una forma de vida que *se asemeja* a las formas de vida consagrada porque:

a) supone estabilidad, pues el propósito ha de ser de castidad perpetua;

b) son consagradas a Dios y al servicio de la Iglesia por el obispo diocesano, según un especial rito litúrgico;

c) el santo propósito sitúa a la virgen en un estado público en la Iglesia.

El ritual de consagración ofrece tres condiciones para formar parte del orden de las vírgenes que continuarán viviendo en el mundo: 1.ª, que no hayan nunca contraído matrimonio y que no hayan vivido pública o abiertamente en un estado o condición contraria a la castidad; 2.ª, que por su edad, prudencia y costumbres den garantía de perseverancia en el propósito de una vida casta, dedicada al servicio de la Iglesia y el prójimo; y 3.ª, que vengan admitidas a la consagración por el obispo ordinario.

Sus principales tareas son: amar más ardientemente a Cristo y servir con mayor libertad a los hermanos a través de la dedicación a la penitencia, las obras de caridad, el apostolado y la asidua oración según el propio carisma. Se les recomienda el rezo cotidiano del Ofi-

cio divino. Pueden vivir solas o en forma asociada. Una asociación de vírgenes puede formar una persona jurídica mediante un decreto del obispo diocesano que aprueba sus estatutos.

c) *Nuevas formas de vida consagrada*

Finalmente, el c.605 deja abierto el camino para que surjan nuevas formas de vida consagrada. Su aprobación es competencia exclusiva de la Sede Apostólica, en cuanto que implica un pronunciamiento de tipo magisterial, mientras que a los obispos diocesanos les incumbe la obligación de discernir los nuevos carismas que el Espíritu confía a la Iglesia y de fomentar su genuino desarrollo en la expresión de sus finalidades. Con esta norma la Iglesia reconoce que las actuales normas que configuran la vida consagrada están abiertas siempre a la acción del Espíritu Santo, que en el futuro puede inspirar otras formas que no encuentren acomodo en el sistema vigente por faltarles alguno de los elementos que ahora se consideran esenciales. Así ha sido a lo largo de la historia, que nos ha mostrado las dificultades de las sociedades de vida apostólica y los institutos seculares para ver reconocida su identidad y peculiaridad o la vida femenina apostólica. No se trata de aprobar simplemente nuevos institutos, sino nuevas formas de vida consagrada no contempladas en el actual ordenamiento canónico. En esta perspectiva pueden considerarse los movimientos eclesiales, en donde se van abriendo camino nuevas formas de consagración a Dios en el servicio eclesial.

Previa a la aprobación definitiva por parte del Romano Pontífice, el legislador encomienda a los obispos diocesanos una gran responsabilidad en esta tarea, pues a ellos corresponde: saber discernir los nuevos dones de vida consagrada que el Espíritu suscite en la Iglesia; sostener y ayudar a los promotores de estas nuevas formas; y tutelar sus propósitos con estatutos adecuados aplicando sobre todo las normas generales contenidas en esta parte del Código.

Se trata de una cuestión de indudable trascendencia para el futuro de la vida consagrada, como puso de relieve el Sínodo de Obispos sobre la vida consagrada de 1994. En muchos casos se trata de institutos semejantes a los ya existentes pero nacidos de nuevos impulsos espirituales y apostólicos. En otros casos se trata de experiencias originales que buscan una identidad propia en la Iglesia y esperan ser reconocidas oficialmente por la Sede Apostólica. La originalidad de estas nuevas comunidades consiste, con frecuencia, en el hecho de que se trata de grupos compuestos por hombres y mujeres, clérigos y laicos, casados y célibes que siguen un estilo particular de vida (cf. VC 12; 62).

3. Clases y tipos de institutos de vida consagrada

En los documentos conciliares *Lumen gentium* y *Perfectae caritatis* se encuentran algunas clasificaciones de las diferentes formas de vida consagrada a partir de diversos criterios: la *naturaleza:* familias religiosas, sociedades de vida común sin votos e institutos seculares (PC 1d); el *desarrollo histórico:* vida solitaria y familias religiosas (LG 43a y PC 1b); la *autoridad jerárquica:* institutos exentos y no exentos (LG 45b); la *finalidad:* institutos entregados por entero a la contemplación (PC 7,16) e institutos entregados a obras de apostolado (institutos monásticos: PC 9a); institutos conventuales (PC 9b); institutos apostólicos, sociedades de vida común, institutos religiosos laicales (PC 8, 10a).

El Código de 1983, por su parte, sólo recoge algunos criterios de clasificación más relevantes:

a) *Por la aprobación y nivel de reconocimiento eclesial: institutos de derecho diocesano y pontificio (c.589)*

Son de *derecho pontificio* si han sido erigidos o aprobados con decreto formal de la Santa Sede y, protegida su justa autonomía de vida, están sujetos de modo exclusivo e inmediato a la Santa Sede, y de *derecho diocesano,* si erigidos por el obispo diocesano no han obtenido aún el decreto de aprobación de la Santa Sede y, respetada su justa autonomía de vida, permanecen bajo el cuidado especial de los obispos diocesanos.

Un instituto es un don del Señor a su Iglesia. Su existencia y su aprobación son un hecho eclesial. Por eso hablamos de la *institución eclesial* de los institutos de vida consagrada. Atendiendo a la misma se establece esta distinción. La norma se ha hecho más simple y también más completa, pues prevé una doble posibilidad para adquirir la cualificación de instituto de derecho pontificio:

- Erección directa por parte de la Santa Sede: el reconocimiento del derecho de los obispos de erigir institutos en su diócesis no priva a la Santa Sede de erigirlos también en cualquier lugar; como derecho lo tienen aunque actualmente no sea ejercido.

- Aprobación de un instituto erigido previamente por un obispo diocesano —respecto al pasado, la gran novedad es la desaparición del *decretum laudis* que precedía a la aprobación formal y definitiva (CIC 17, c.488 § 3).

Dos elementos definirán, en cambio, un instituto de derecho diocesano:

• haber sido erigido formalmente por un obispo mediante un decreto formal —no es suficiente, por tanto, una aprobación tácita o un decreto de aprobación de las constituciones o estatutos—. La vida de un instituto hoy comienza con los contactos entre el fundador y el obispo del lugar de fundación;

• que no haya obtenido aún el subsiguiente decreto de aprobación de la Santa Sede —normalmente sigue a la erección del obispo, pero no necesariamente.

En el camino hacia el reconocimiento eclesial y aprobación definitiva de un instituto de vida consagrada, el Código menciona únicamente la primera erección formal del instituto (c.579) y la ulterior aprobación mediante decreto formal de la Santa Sede (c.589). En medio hay todo un itinerario que según la praxis, inspirada en las normas de la Sagrada Congregación de Religiosos de 1921, tiene los siguientes momentos [5]:

• Nace una asociación de hecho, bien vista por el obispo, y que transcurrido un cierto tiempo puede ser erigida formalmente como asociación y ser dotada de personalidad jurídica.

• Cuando la institución se considere viable, el obispo se dirigirá a la Santa Sede informando con claridad de todo lo que sea necesario para que pueda juzgarse seriamente sobre la oportunidad de la nueva fundación. Se trataría de la consulta previa exigida por el c.579.

• Obtenida la licencia de la Santa Sede, el obispo puede proceder a la erección formal como Instituto de vida consagrada y a la aprobación de las constituciones.

• Cuando el instituto, transcurrido un tiempo oportuno, se extienda de forma notable por diversas diócesis, cuente con un número suficiente de miembros y dé pruebas de vitalidad, se solicita el decreto de aprobación definitiva del instituto y de las constituciones. Una vez formalizado este decreto, se convierte en instituto de derecho pontificio.

Por último es necesario subrayar que el carácter diocesano o pontificio no añade nada a la plenitud de la vida consagrada profesada en el instituto. Una vez que la Iglesia reconoce la autenticidad del Espíritu en el carisma propuesto por el fundador —a nivel diocesano o pontificio—, podemos hablar de vida consagrada plena. Teológicamente, pues, la vida consagrada se encuentra y es reconocida públicamente por la Iglesia en los dos tipos de institutos y por eso la *Lumen gentium* no hace nunca mención a esta distinción. La distinción tiene importancia a efectos de organización y régimen. Consecuencia más inmediata de la cualificación como instituto de derecho pontificio o diocesano es la autoridad de la que se depende directamente:

[5] Cf. G. Escudero, *El nuevo derecho de religiosos* (Madrid 1975) 59.

obispo (diocesano) o Santa Sede (pontificio). Además, los institutos de derecho pontificio gozan de mayor autonomía.

b) *Por la presencia del orden sagrado: institutos clericales y laicales (c.588)*

Son clericales si, según el proyecto del fundador o en virtud de una tradición legítima, están gobernados por clérigos, asumen el ejercicio del orden sagrado y son reconocidos como tales por la autoridad eclesiástica (c.588 § 2); laicales si, reconocidos como tales por la Iglesia en virtud de su propio carisma, tienen una tarea determinada por el fundador o por una legítima tradición que no supone el ejercicio del orden sagrado.

En primer lugar, el canon 588, en línea con el c.207 § 1, nos recuerda que por su misma naturaleza el estado de vida consagrada no es ni clerical ni laical. De hecho, su fundamento no es el orden sagrado, sino la profesión de los consejos evangélicos a la que pueden ser llamados clérigos y laicos. El estado de consagración se constituye por voluntad de Dios, que llama tanto a sacerdotes como a laicos. Hecha esta afirmación, el canon mantiene la distinción ya recogida en el CIC 17 entre institutos clericales y laicales aportando criterios más pertinentes y jurídicos para la misma [6].

Es *clerical* el instituto en el cual por razón del fin —por ejemplo, el ministerio de la predicación, la cura de almas—, del proyecto del fundador o en fuerza de una legítima tradición —el fundador, aun sin excluirlo objetivamente, no tenía el criterio de la clericalidad, caso de institutos monásticos, fraternidades de tipo franciscano, pero se ha dado una evolución significativa— se dan las siguientes características: 1.ª, es regido por clérigos; 2.ª, la actividad que comprende su fin propio conlleva el ejercicio del orden sagrado; 3.ª, es reconocido como tal por la autoridad de la Iglesia en el momento de su aprobación.

Es *laical* el instituto que por razón de su naturaleza, de su carácter y fin tiene una misión y actividad propia, determinada por el fundador o una legítima tradición —por ejemplo, obras de caridad—, que no exige el ejercicio del orden sagrado; y es reconocido como tal por la Iglesia.

El carácter clerical o laical de un instituto pertenece al patrimonio del mismo (c.578) y lo cualifica dentro de la Iglesia. La clericalidad determina la vida del instituto en su organización tanto interna

[6] El CIC 17 ya establecía esta distinción (c.488 § 4) aplicando allí un criterio meramente cuantitativo («es clerical el instituto en el que la mayor parte de sus miembros se ordenan sacerdotes conforme a las Constituciones»).

como externa; por eso, una vez que el instituto viene definido como clerical, el ordenamiento canónico establece que sea gobernado por clérigos, puesto que el mismo ordenamiento atribuye a los superiores de estos institutos determinadas facultades jurisdiccionales que pueden ser ejercidas sólo por clérigos. El Código reconoce un conjunto de facultades a los superiores mayores de los institutos clericales de derecho pontificio en cuanto ordinarios que son, dotados de potestad eclesiástica de gobierno, tanto para el fuero interno como externo (cc.134 § 1 y 596 § 2):

- facultad de dispensar de las leyes eclesiásticas (c.87 § 2);
- facultad de autorizar la asunción de cargos seculares (c.285 § 4);
- facultad de poder disponer de las limosnas de las misas binadas o trinadas (c.951 § 1);
- facultad de dispensar de las irregularidades e impedimentos (c.1047 § 4);
- facultad de bendecir los lugares sagrados, salvo las iglesias (c.1207);
- facultad de permitir los oratorios (c.1224);
- facultad de vigilar y emanar instrucciones sobre la administración de bienes (c.1276);
- facultad de establecer penas (c.1319), de aplicarlas (c.1341) y de remitirlas (c.1355ss);
- facultad de iniciar un proceso penal (c.1717ss);
- presentar un religioso propio como rector de la iglesia del instituto (c.557 § 2);
- conceder las cartas dimisorias para el diaconado y presbiterado de sus miembros (1019 § 1);
- facultad de juzgar las causas internas del propio instituto (c.1427 §§ 1 y 2);
- facultad de escuchar las confesiones de sus miembros en fuerza de su cargo (c.968 § 2) y pueden conceder la misma facultad a otros sacerdotes (c.969 § 2);
- el superior general puede reducir las obligaciones de misas y legados (c.1308 § 5);
- el superior general puede conceder el indulto de abandono del instituto a religiosos de votos temporales (c.688 § 2).

Este complejo de facultades concedidas por el mismo ordenamiento canónico a los superiores mayores de los institutos clericales explica que el gobierno de tales institutos deba ser confiado a los clérigos. Las razones se apoyan en el mismo sistema canónico y en la teología de la jerarquía y del poder en la Iglesia que está a la base (c.129 § 1 y 274 § 1: «sólo los clérigos pueden obtener cargos cuyo ejercicio exige la potestad de orden o la potestad de gobierno ecle-

siástico»). Y ciertamente el ordenamiento canónico establece que el ejercicio del cargo de superior, sobre todo mayor, en los institutos religiosos clericales, sobre todo de derecho pontificio, exige la potestad de orden o la potestad de gobierno.

El Sínodo de Obispos de 1994 sobre la vida consagrada manifiesta tres preocupaciones sobre este tema que el Papa hace suyas en la exhortación apostólica *Vita consecrata,* nn.60 y 61:

- Con la terminología de instituto *laical* no se expresa adecuadamente la índole peculiar de la vocación de los miembros de tales institutos. Por este motivo, los padres sinodales, «con el fin de evitar cualquier ambigüedad y confusión con la índole secular de los fieles laicos, han querido proponer el término de *institutos religiosos de hermanos.* La propuesta es significativa, sobre todo si se tiene en cuenta que el término *hermano* encierra una rica espiritualidad».
- La segunda propuesta se refiere a la existencia de sacerdotes en los institutos *laicales* o de hermanos. No existen impedimentos para que el capítulo general disponga que algunos miembros reciban las órdenes sagradas para el servicio sacerdotal de la comunidad religiosa. No obstante, el Concilio Vaticano II no incita explícitamente a seguir esta praxis, precisamente porque desea que los institutos de hermanos permanezcan fieles a su vocación y misión.
- Un tercer deseo alude a los llamados institutos *mixtos,* en los cuales todos los miembros —sacerdotes y no sacerdotes— eran considerados iguales entre sí. El Papa se hace eco de este deseo, pero, consciente de la complejidad del problema, decide que lo estudie una comisión especial.

c) *Por la forma de seguimiento: institutos contemplativos, apostólicos, caritativos y seculares (c.577)*

Caracteriza a todos los institutos un seguimiento más cercano de Cristo, pero cada uno responde a diferentes carismas que convergen en algún aspecto o misterio de la vida de Cristo. El c.577 recoge, aunque sea de modo incompleto y poco técnico, estas diversas formas de seguimiento intentando poner de relieve la variedad de dones y el fundamento cristológico. El canon describe así los distintos tipos de institutos de vida consagrada: «En la Iglesia hay muchos institutos de vida consagrada, que han recibido dones diversos, según la gracia propia de cada uno: pues siguen más de cerca a Cristo ya cuando ora, ya cuando anuncia el reino de Dios, ya cuando hace el bien a los hombres, ya cuando convive con ellos en el mundo, aunque cumpliendo siempre la voluntad de Dios». De este canon se desprende que se dan estos cuatro tipos de institutos: 1.º, los *contemplativos* propiamente dichos, es decir, aquellos en que se sigue más de

cerca a Cristo cuando ora; 2.°, los *apostólicos*, que siguen a Cristo cuando anuncia el reino de Dios; 3.°, los dedicados a obras de *caridad*, esto es, los que siguen a Cristo cuando hace el bien a los hombres; 4.°, los institutos *seculares*, que siguen a Cristo cuando convive con los hombres en el mundo.

d) *Por razón del sexo: institutos masculinos y femeninos (c.606)*

El Código de 1983 suprime notables diferencias de tratamiento por la condición masculina o femenina del instituto, estableciendo el principio de unificación legislativa al regular la vida de los institutos y sus miembros, salvo que el contexto o la naturaleza del asunto indiquen lo contrario. La naturaleza laical de la vida consagrada femenina en este sentido establece algunas diferencias normativas. Entre las pequeñas diferencias de tratamiento que perviven encontramos aún algunas reservas legislativas de la Santa Sede en relación con las monjas: para erigir un monasterio de monjas (c.609 § 2); para suprimir un monasterio *sui iuris* de monjas (c.616 § 4); la regulación de la clausura más estricta en la vida contemplativa femenina (c.667); la concesión de la exclaustración a las monjas (c.686 § 2).

Otros criterios de clasificación de gran peso en la tradición y presentes en el CIC 17, en cambio, ya no se recogen —al menos tal como se entendían entonces— por haber perdido relevancia jurídica: órdenes y congregaciones según se profesasen los consejos mediante votos solemnes o simples; institutos exentos y no exentos según el régimen externo y la dependencia de los obispos.

4. Actividades administrativas que afectan a la configuración jurídica de los institutos de vida consagrada

Completada la erección canónica de un instituto, que es el requisito necesario para que una asociación pueda adquirir la condición de vida consagrada en la Iglesia y, por tanto, el elemento constitutivo del reconocimiento eclesial de un instituto de vida consagrada, se pueden verificar varias figuras jurídicas administrativas: agregación, división, fusión, unión, federación, confederación y supresión. Las primeras son de carácter innovador; la última, de carácter extintivo.

1.ª La *agregación* se verifica cuando un instituto de vida consagrada se asocia a otro, conservando la propia autonomía. La agregación se reserva a la autoridad del instituto que agrega, salvando siempre la autonomía canónica del instituto agregado (c.580). Si la

autonomía sufriese algún daño, aunque fuese sólo parcialmente, entonces es necesaria la autorización de la Santa Sede.

2.ª La *división* se verifica cuando un instituto de vida consagrada se divide, por fines administrativos, en partes más o menos amplias, llamadas normalmente *provincias* (c.581). Esta división, que en el CIC anterior se reservaba a la Santa Sede, ahora se deja a la libre decisión de la competente autoridad del instituto, conforme a las constituciones. La misma norma vale para la erección de nuevas partes, para la fusión de las ya existentes y para cualquier otra delimitación que se haga.

3.ª La *fusión* o incorporación se verifica cuando un instituto de vida consagrada o monasterio en dificultad, la mayoría de las veces por falta de vocaciones, cesa de existir como tal y es absorbido por otro al que pasan las personas y bienes de la entidad que se extingue. Las fusiones de los institutos de vida consagrada están reservadas exclusivamente a la Sede Apostólica.

4.ª La *unión* de dos o más institutos de vida consagrada por dificultades o por tener un mismo origen, misión o espiritualidad dando lugar a un nuevo instituto. Las uniones como las fusiones se reservan a la Sede Apostólica. Para que se pueda verificar, por motivos de prudencia, es necesario que los institutos de vida consagrada no difieran mucho en las finalidades y espíritu.

5.ª La *federación* es propia de institutos y monasterios *sui iuris* que pertenecen de algún modo a la misma familia religiosa y cooperan juntos en orden a un mayor bien común (PC 22). El reagrupamiento de federaciones o de congregaciones monásticas se denomina confederación y ambas figuras están reservadas también a la Santa Sede. *Federación* (= congregación monástica) es la conjunción de varios monasterios bajo un mismo superior mayor que no tiene potestad sobre los monasterios miembros. No se pierde la autonomía canónica de cada instituto o monasterio *sui iuris* y se busca únicamente mayor coordinación y ayuda mutua. La *confederación* es la conjunción, bajo el mismo abad primado, de varias federaciones o congregaciones monásticas —viene a coincidir ya con una orden completa, por ejemplo, la confederación de canónigos de San Agustín.

6.ª La *supresión* de un instituto de vida consagrada es de exclusiva competencia de la Sede Apostólica, que debe disponer de los bienes temporales. Asimismo suprime la última casa de un instituto de vida consagrada, pues se identifica con la supresión del instituto. En cuanto a los criterios a tener presente en la supresión de un instituto e incorporación a otro, el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* da estas normas:

> «Entre los criterios que pueden ser útiles para formar el juicio sobre la supresión de un Instituto, ponderadas todas las circunstancias,

se tienen en cuenta, tomados en conjunto, los siguientes criterios: reducido número de religiosos en relación con los años de existencia, carencia de candidatos por espacio de muchos años, edad avanzada de la mayor parte de los religiosos. Si se hubiere de llegar a la supresión, cuídese de que, si puede ser, sean agregados a otro instituto o monasterio de mayor vitalidad que no difiera mucho por su fin y espíritu. Pero óigase antes a cada uno de los religiosos y háganse todas las cosas con caridad» (ESa II, 41).

5. Justa autonomía y exención canónica de los institutos de vida consagrada

Aun cuando autonomía y exención son dos instituciones distintas en el ordenamiento canónico vigente, la exención tal como se entendía en el CIC 17 apenas significa algo más que autonomía de régimen y de vida. La justa autonomía viene formalmente reconocida en el c.586; de la exención trata genéricamente el c.591.

La exención, durante siglos, ha sido el más importante de los instrumentos por los que se han regido las relaciones entre religiosos y obispos, no siempre pacíficas como demuestra la historia, unas veces por excesiva independencia por parte de los religiosos menoscabando la función propia de los obispos, otras por excesivas injerencias abusivas por parte de los obispos en la vida y gobierno de los monasterios y conventos. Los contenidos de la exención fueron variando de época a época según la conciencia de la misión y función de la misma vida religiosa. La exención era, para los autores anteriores al Código vigente, la emancipación de un sujeto de la jurisdicción inmediata y ordinaria del obispo en favor de una autoridad superior (el Papa o alguna congregación de la Curia romana) y se consideraba un privilegio. Con otras palabras, el c.591 expresa lo mismo: «eximir a los institutos de vida consagrada del régimen de los Ordinarios del lugar haciendo que estén sometidos exclusivamente a sí mismo o a otra autoridad eclesiástica»; pero ya no estamos ante un privilegio concedido por la Santa Sede (CIC 17, c.615), sino ante un derecho, una exigencia eclesial para el bien universal de la Iglesia y la defensa de la autonomía y peculiaridad carismática de los institutos.

En el ordenamiento anterior la exención correspondía, según el derecho común, a los *regulares,* es decir, a los religiosos de votos solemnes de las llamadas órdenes, mientras los religiosos de votos simples de las llamadas congregaciones podían obtenerlo sólo mediante un particular indulto (privilegio). En el nuevo ordenamiento canónico la exención tal como se entendía en el viejo Código, es decir, en lo que se refiere al régimen interno y a la disciplina, viene ex-

tendida a todos los institutos de vida consagrada de derecho pontificio que pasan a depender exclusivamente de la Santa Sede (c.593).

A diferencia del Código anterior, en el que la exención era una pieza clave y criterio básico de distinción entre unos institutos y otros con gran relevancia jurídica, en el actual tan sólo el c.591 se refiere a ella. Pero la exención prevista en este canon es algo nuevo y distinto a lo que era en la normativa anterior y debe ser definida y regulada jurídicamente por el legislador, porque, tal como lo encontramos en el Código, se trata más de una afirmación de principio o una posibilidad de futuro que de la confirmación de un instituto jurídico con consecuencias prácticas. Desaparece de las normas del Código la distinción entre institutos exentos y no exentos, entre exentos *a iure* y exentos por especial concesión. El canon no considera exento *a iure* ningún instituto, sino que establece tan sólo la posibilidad de que el Romano Pontífice conceda dicha exención cuando así lo postule el bien común o las exigencias del apostolado. La exención es un instituto jurídico por el que el Romano Pontífice, a través de leyes particulares y de privilegios, instaura una más plena autonomía, a fin de que el carisma del instituto sea mejor conservado, y se exprese más netamente en su índole universal y en su eficacia apostólica, como participación de la solicitud pastoral del Sumo Pontífice por toda la Iglesia.

Si bien el alcance de la exención en el plano teórico parece claro, sigue sin resolverse la pregunta sobre el alcance práctico de ese acto por el que se libera a los institutos de la subordinación a la jurisdicción local. El decreto *Christus Dominus* (n.35) afirmó que ni siquiera la exención impide que los religiosos estén subordinados a la jurisdicción de los obispos y enumeraba un elenco de actividades concretas sometidas al principio de subordinación (ChD 35, 4). De todas estas actividades, el c.678 recoge las relativas a la cura de almas, al ejercicio del culto público y a otras obras de apostolado, pero las restantes —predicación, educación religiosa y moral, instrucción catequética, formación litúrgica...— están reguladas en otras partes del Código, fundamentalmente en el libro III, también en dependencia de la jurisdicción del obispo.

En estrecha relación con el tema de la exención se plantea la cuestión de la autonomía, que canónicamente se afirma en el c.586 § 1 y es otro de los grandes principios de la reforma del derecho sobre los institutos de vida consagrada. El concepto de exención debe ser entendido hoy a la luz de la historia y de la autonomía reconocida en el c.586: «Se reconoce a cada instituto de vida consagrada la justa autonomía de vida, principalmente [7] en el gobierno».

[7] Cuando se habla de «principalmente» se deduce que hay otras áreas de autonomía: formación, separación del instituto, bienes, apostolado, obligaciones y derechos...

Este principio de autonomía podría definirse como la facultad general reconocida a cada instituto de vida consagrada para darse normas propias equiparadas y subordinadas a las del derecho universal en los casos preestablecidos para alcanzar el propio fin en la Iglesia; en una palabra, la facultad a tener un derecho propio a través del cual esculpir su modo de vida y de trabajo específico en y para la Iglesia. Su fundamento se encuentra en el don divino reconocido y regulado por la Iglesia y que la Iglesia y los mismos institutos deben conservar. Pero autonomía no es independencia. No es pensable una independencia de la jerarquía en la Iglesia. Los obispos son los pastores de los fieles, más aún, de los consagrados. Justa autonomía quiere decir no ilimitada, sino proporcionada conforme a las exigencias del instituto y las exigencias de la Iglesia.

Por otro lado, el alcance de la autonomía, aunque venga reconocida a todos los institutos, no es uniforme. Por un lado es mayor en unos campos —vida interna, religiosa y disciplinar— y menor en otros —ejercicio de la actividad apostólica—, pero además tiene grados según la naturaleza de los institutos alcanzando su máxima expresión en los institutos clericales de derecho pontificio.

6. **Derecho propio**

Al servicio de la defensa del carisma fundacional y la propia identidad de cada instituto y como medio para expresar la autonomía está el derecho propio. Por derecho propio se entiende el conjunto de las normas establecidas por la autoridad competente de cada instituto que regulan la vida y las actividades de un instituto y de sus miembros. Comprende en primer lugar el conjunto de normas fundamentales contenidas en el llamado *código fundamental o constituciones,* pero también las restantes normas contenidas en los códigos complementarios que reciben diversos nombres según los institutos —directorios, reglamentos, estatutos, etc.— y todo el conjunto de normas dictadas por la autoridad interna del instituto en todos los diversos niveles —general, provincial y local—, ya sean las de los capítulos o las disposiciones ejecutivas de los superiores. El Código no contiene definición de constituciones ni directorio o códigos complementarios, pero ofrece el contenido a partir del cual la doctrina ha definido estos dos libros de normas.

Constituciones.—El c.587 opta por la denominación código fundamental o constituciones, pero con ello no pretende modificar la denominación histórica que cada instituto haya dado a sus normas fundamentales o constitucionales. Más allá del nombre o denominación que se le dé, lo importante es que cada instituto debe tener un

código fundamental que sirva para defender la vocación y la identidad propia. Las notas que caracterizan este libro se recogen en la siguiente definición: es el Código propio y fundamental de un instituto de vida consagrada que contiene su normativa constitutiva y directiva; integral, orgánico y estable, elaborado generalmente por el capítulo general y por él aprobado y definitivamente sancionado por el obispo diocesano (institutos de derecho diocesano) o por la Santa Sede (institutos de derecho pontificio) en cuanto derecho propio fundamental de un instituto de vida consagrada.

De forma genérica, el canon señala los contenidos básicos que ha de tener todo código fundamental, contenidos que se pueden agrupar en cuatro bloques: 1.°, lo relacionado con el patrimonio o carisma fundacional, según el c.578 (naturaleza, fin, espíritu, índole y sanas tradiciones); 2.°, normas sobre el régimen y disciplina de la incorporación y formación; 3.°, normas fundamentales sobre el gobierno del instituto y sobre la disciplina de sus miembros; 4.°, la definición del objeto de los vínculos y modo de observar los consejos.

Directorio.—Es el Código accesorio o no fundamental y propio de un instituto de vida consagrada, que contiene normas subsidiarias y prácticas, aplicativas de las normas de las constituciones; relativamente estable, integral y orgánico; generalmente elaborado, aprobado y promulgado por el capítulo general y cuyo contenido puede ser reconocido y adaptado por la competente autoridad interna del instituto de vida consagrada.

Nada dice el Código sobre el contenido del directorio o segundo libro, pero conforme a la definición podemos deducir los siguientes criterios:

- puede contener todas las materias sugeridas por el Código bajo la denominación derecho propio y otras equivalentes;
- no debe repetir lo ya determinado por las constituciones ni contener lo que a éstas taxativamente corresponde;
- en cuanto Código secundario en relación a las constituciones es conveniente que tenga su misma estructura, composición y sucesión de materias, pero también puede elaborarse no de forma sistemática, sino por contenidos (plan de formación, plan de administración de bienes, reglamento de gobierno, etc.);
- prácticamente deberá ser exhaustivo, pues cuantas más lagunas deje, más dificultará el gobierno y dejará las manos libres a superiores y capítulos y crecerá el riesgo objetivo de arbitrariedad y de abusos.

7. Profesión de los consejos evangélicos

Norma y fundamento.—Elemento esencial a todos los institutos de vida consagrada es la asunción pública por parte de sus miembros de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia. Los consejos evangélicos fundados sobre la enseñanza y sobre el ejemplo de Cristo son un don divino que la Iglesia ha recibido del Señor y con su gracia conserva. De este carácter de don del Espíritu a la Iglesia deriva la competencia de la jerarquía sobre dichos consejos evangélicos. Ella por tanto: los interpreta tal como hace en los cc.599-601; modera su observancia mediante leyes oportunas; establece formas estables de vivirlos cuando aprueba canónicamente un instituto de vida consagrada y asume la responsabilidad de cuidar el crecimiento y fecundidad de los institutos de vida consagrada según el espíritu de los fundadores.

Contenido esencial bíblico-canónico.—El legislador, al ofrecer el contenido de cada uno de los consejos evangélicos, no se ha limitado a los aspectos canónicos —competencia de la jerarquía, modo como se asumen (votos o vínculos) con los efectos que siguen, forma concreta de observarlos en cada instituto conforme al carácter y fin propio de cada instituto—, sino que también nos ofrece elementos teológicos y bíblicos —los valores que contienen en sí; la motivación cristológica de su práctica; la referencia escatológica al reino.

Los modos concretos de profesar o practicar los consejos son distintos, como diferentes son las obligaciones concretas que dimanan de esos compromisos. De ahí la necesidad de que cada instituto, atendida su propia identidad, determine en sus constituciones el modo propio de observar esos consejos evangélicos. El c.598, que recoge esta exigencia, es común a todos los institutos de vida consagrada, aplicable por tanto a los institutos religiosos y seculares. Por eso la primera determinación junto al contenido de los consejos consiste en establecer si los consejos se asumen mediante votos o mediante otros vínculos sagrados. Vivirlos mediante votos públicos dentro de un instituto es la primera y más radical modalidad que distingue la vida religiosa de la vida cristiana en general. Junto al modo genérico de vivir los consejos existen modalidades específicas que habrán de venir posteriormente determinadas en las constituciones.

La castidad.—Conlleva «la obligación de la continencia perfecta en el celibato por el reino de los cielos» (c.599). Este consejo no admite grados, restricciones ni particularidades del derecho propio de un instituto; sólo admite distinciones de insistencia en las medidas ascéticas de observancia de su contenido esencial. El c.599 que nos ocupa se refiere al celibato consagrado, esto es, al consejo de casti-

dad por el reino de los cielos que profesan los consagrados, religiosos o seculares. El Concilio (PC 12) definió la castidad consagrada como signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un corazón indiviso; por la vía de la significación marca la línea divisoria que distingue la práctica de la perfecta castidad en continencia fuera de la vida consagrada, de la profesión de este mismo consejo en el contexto de la vida consagrada, cuya función es ser signo público del carácter escatológico de la Iglesia.

El primero y más importante efecto canónico de la castidad profesada es el impedimento para contraer válidamente matrimonio. Dicho impedimento tiene lugar cuando la profesión del consejo de castidad se hace mediante voto público perpetuo en un instituto religioso. Actualmente la distinción entre voto solemne y simple no tiene relevancia canónica a los efectos de validez o nulidad del matrimonio, sino la perpetuidad o temporalidad del voto. Por tanto, los religiosos de votos temporales, así como los miembros de institutos seculares, aun en el supuesto de que asumieran el consejo evangélico de castidad mediante voto, no quedan impedidos para contraer válidamente matrimonio, pero una hipotética celebración del matrimonio constituiría causa para la expulsión automática del instituto.

La pobreza.—Conlleva «la dependencia y limitación en el uso y disposición de los bienes conforme determine el derecho propio de cada instituto, además de una vida real y espiritualmente pobre, trabajosamente llevada en sobriedad y alejamiento de las riquezas terrenas a imitación de Cristo pobre» (c.600). La advertencia del Concilio está en el trasfondo de este canon: «En lo que atañe a la pobreza religiosa, no basta someterse a los Superiores en el uso de los bienes, sino que es preciso que los religiosos sean pobres de hecho y de espíritu» (PC 13). El derecho propio establecerá los grados de sobriedad y dependencia, por lo que, en la práctica de este consejo, conservado lo esencial que la Iglesia impone y que no se identifica con el radicalismo evangélico, surgirán diferencias de un instituto a otro. Además, para una determinación precisa de las obligaciones derivadas de los vínculos sagrados con los que se abraza el consejo evangélico de pobreza, se habrá de tener presente lo que establece el c.668 para los religiosos y el c.718 para los institutos seculares.

El Concilio Vaticano II quiso, además, que esta pobreza personal tuviera sus reflejos en el ámbito colectivo. De ahí que el Código nos ofrezca también una vertiente colectiva de la pobreza. Cada instituto debe establecer normas convenientes con las que fomente, defienda y manifieste la pobreza que le es propia. En esta línea encontramos la recomendación del c.634 en orden a que los institutos, provincias y casas eviten cualquier apariencia de lujo, lucro inmoderado y acumulación de bienes; o la del c.640, en donde se invita a los institutos

a esforzarse en dar testimonio, de algún modo colectivo, de caridad y de pobreza, destinando, en la medida de lo posible, algo de sus bienes a las necesidades de la Iglesia y al sustento de los pobres.

La obediencia.—Obliga a «la sumisión de la voluntad para con los legítimos Superiores, que hacen las veces de Dios cuando ponen preceptos según las constituciones» (c.601). Se dan, por tanto, también grados de sumisión de un instituto a otro conforme a las constituciones. Éstas constituyen un límite para los superiores y una garantía para los súbditos, pues si el Superior sobrepasa esos límites no hace las veces de Dios y no hay obligación de obedecerle.

El canon 601, con todo, a partir de la fuente conciliar (PC 14) nos ofrece la naturaleza, el fundamento y el modo o espíritu con que ha de ser asumida y vivida la obediencia. Vinculado al sentido de la obediencia está también el modo en que se ejercita la autoridad.

Modo de profesar los consejos evangélicos.—El derecho de la Iglesia establece un doble modo de profesar los consejos: *a)* con votos públicos que vienen aceptados por el legítimo superior en nombre de la Iglesia. Es lo específico de los religiosos; *b)* con otros vínculos sagrados, diversos de los votos, que vienen determinados por las constituciones de los institutos de vida consagrada.

Observancia de los consejos (c.598).—La observancia de los consejos debe ser: íntegra, pues engloba toda la persona del consagrado y fiel porque se trata de un compromiso asumido públicamente ante la Iglesia que le ayudará a descubrir a Jesús detrás de cada consejo. Ha de ser definida e impuesta obligatoriamente en las constituciones de cada instituto de vida consagrada según la forma de vida peculiar de cada uno: según esta forma de vida se precisarán distintos grados de intensidad y de gravedad en la observancia y correlativa transgresión. Los institutos de vida consagrada, aun asumiendo todos los tres consejos evangélicos, pueden poner el acento de modo peculiar sobre uno u otro, o incluso sobre determinados aspectos de los consejos. Esta acentuación proviene normalmente del fundador y de su intención, directa o indirectamente, como una exigencia práctica necesaria para alcanzar el fin fundacional. Esta obligatoriedad debe presentar dos notas: fidelidad al compromiso público asumido ante la Iglesia y a lo prescrito en el derecho propio e integridad en el sentido que no se admiten restricciones ni delegaciones en el cumplimiento de las obligaciones.

III INSTITUTOS RELIGIOSOS CARACTERISTICAS Y RÉGIMEN JURIDICO (CC 607-709)

1 Características esenciales de los institutos religiosos

Desde el comienzo del proceso de revisión del Código se pensó en un canon preliminar a todo el título *De Religiosis* que, sin olvidar la teología, precisase los elementos específicos de un instituto religioso *sensu stricto* Nos encontramos así con el c 607, que en el § 1 presenta las categorías teológicas más esenciales y específicas de la vida religiosa, categorías que ayudan a esclarecer el sentido, contenido y valor de los elementos que definen a un instituto religioso Se encuentran en el § 2 y son la profesión pública de los votos, elemento esencial e indefectible, y la vida fraterna en comun, elemento integral y que en algunos casos puede faltar Finalmente en el § 3, para mostrar su diversa relevancia, se habla de un elemento complementario la separación del mundo

Hasta muy recientemente la vida consagrada se identificaba con la vida religiosa, por lo que se hacia necesario describir aquellos rasgos o caracteres que definen lo propio o específico de la consagración religiosa Se trata de una definición amplia, descriptiva, no exhaustiva, sino selectiva, de las categorías teológicas más aceptables y específicas de la vida religiosa, una definición, por tanto, de valor teológico y ascético inspirada en los documentos conciliares (LG 44-45 y PC 1) La vida religiosa es

- una consagración total de la persona a Dios, en Cristo, mediante la profesión de los tres consejos evangélicos (este elemento no es específico de la vida religiosa, pues es común a sociedades de vida apostólica e institutos seculares, pero es fundamental y por eso debe ser recogido en la definición),
- que manifiesta en la Iglesia la admirable unión esponsal con Dios que todos viviremos en la vida futura (este carácter de testimonio público y signo es propio de la vida religiosa),
- que da a su donación un carácter sacrificial y convierte su vida entera en un acto constante de culto a Dios en la práctica de la caridad

A continuación se ofrece la noción de instituto religioso El Código de 1983 opta por el concepto unitario de instituto religioso bajo el que se acogen tanto las antiguas órdenes monásticas como las más modernas congregaciones religiosas La expresión *instituto,* además de unificar toda la variada terminologia usada —orden, congregación, sociedad, familia, fraternidad, hermandad, etc —, pone de relieve el carácter estable y jurídico del ente religioso, erigido y aprobado por la autoridad eclesiástica La noción que consigna el c 607 presenta los siguientes elementos un elemento esencial que no pue-

de faltar *votos públicos*, otro elemento integral y que puede faltar en algunos casos *la vida fraterna en común*, otro complementario *la separación del mundo*

a) *Votos públicos*

Los votos no son un fin en sí mismos, los votos son un instrumento, forma, praxis de vivir los consejos evangélicos, que es lo fundamental El c 1191 lo define como «promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor» La doctrina caracteriza el voto religioso con las siguientes notas

1 Los votos son públicos Se definen como públicos cuando se emiten en manos de un superior eclesiástico legítimo y son aceptados por éste en nombre de la Iglesia Es superior legítimo el que tiene potestad para ello, no necesariamente de jurisdicción, por ser designado para la recepción de los votos por el derecho universal o propio Esta publicidad posteriormente se refuerza con el acto litúrgico solemne en que se emiten los votos y por el uso de libros aprobados por la autoridad

2 Los votos publicos pueden ser perpetuos o temporales renovables El voto perpetuo se emite hasta la muerte, el voto temporal renovable, al expirar el plazo de emisión por un tiempo determinado por el derecho propio, no inferior a un trienio ni superior a un sexenio (c 655)

3 Los votos pueden ser solemnes o simples. Aunque al hablar del voto religioso el derecho universal no recoge ya esta distinción, en el derecho propio sigue conservándose [8] La teología va más allá y habla de una peculiar consagración o bendición de Dios en el voto solemne que le confiere una especial estabilidad, pero los efectos jurídicos de unos y otros se han asimilado

4 Los votos son al menos y obligatoriamente tres Así lo determina el derecho común (c 573 § 2) y se corresponden con los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia Esto no impide que el derecho propio admita cuartos votos con la finalidad de destacar puntos importantes del carisma de los institutos [9] Respecto

[8] Los institutos religiosos denominados ordenes son aquellos en los que al menos algunos de sus miembros emiten votos solemnes —en realidad, salvo la Compañia de Jesus en que solo algunos profesan solemnemente, en las demas ordenes todos los miembros emiten votos solemnes—, congregaciones cuando solo tienen votos simples

[9] Por ejemplo, humildad (Barnabitas, Trinitarios, Carmelitas), de obediencia al Papa (Jesuitas, Orionistas), memoria de la pasion (Pasionistas), enseñanza (Escolapios), de asistencia a enfermos, de abstinencia rigurosa, de asistencia a peregrinos, heridos de guerra

a estos votos debe recordarse que nunca pueden sustituir a los tres esenciales; son tan aprobados por la Iglesia y tan públicos como los tres universales y pueden ser tan solemnes y simples como los otros.

5. Son obligatorios en el orden jurídico eclesiástico. Por su carácter público y consiguiente aceptación de la Iglesia, su cumplimiento se convierte en una obligación exigida en el fuero externo dando lugar a inhabilidades (actos de compraventa), impedimentos (matrimonio) y sanciones en caso de transgresiones (expulsión).

6. Pueden ser dispensados. La dispensa del voto perpetuo se reserva a la competente autoridad de la Iglesia: Santa Sede (institutos de derecho pontificio); obispo (institutos de derecho diocesano).

b) *Vida fraterna en común*

La vida fraterna en común es también un elemento constitutivo propio del estado religioso. En el c.607 § 2 se hace mención a la profesión de los consejos evangélicos con votos públicos; a partir de este hecho se instaura una relación particular entre el instituto y sus miembros, con derechos y deberes recíprocos. En virtud de la profesión, se produce la incorporación, y aunque ésta propiamente es posterior, secundaria respecto a la consagración, es también inherente a ella, pues ésta se hace en y a través de un instituto. Aparece así el carácter social de la incorporación que introduce en una familia religiosa. La profesión introduce en la comunión de la fraternidad institucional. Quien se incorpora a un instituto se convierte no sólo en miembro vivo y efectivo del mismo, sino que se hace responsable también de su vida y espíritu. La profesión mediante los votos es un acto de incorporación en la comunión fraterna de una familia religiosa, de modo que, unidos en esta comunión de caridad, los miembros actúan juntos en orden al fin del instituto para el servicio de la Iglesia. La vida fraterna en común exige más que una simple pertenencia nominal a un instituto; es la incorporación de toda la vida de una persona que funde su vida con la del instituto y con los demás miembros en orden a un fin.

Las consecuencias de esta consagración e incorporación al instituto son inmediatas. Vivir en común es un elemento integrante del estado religioso que en el Código recibe algunas determinaciones, empezando por la cohabitación. Por la profesión de los votos nos incorporamos a la vida fraterna en común en un instituto. En concreto, la vida en común comprende al menos cuatro dimensiones fundamentales:

1.ª *Dimensión litúrgico-espiritual:* sigue teniendo, como en el pasado, una presencia significativa en la vida común, comprendiendo el conjunto de actos litúrgicos y prácticas de piedad que se reali-

zan en comunidad. El c.663 del Código enumera algunos de estos actos como obligaciones del religioso, pero sin imponer ninguno de ellos como comunitario. Será el derecho propio quien proponga y desarrolle estos actos conforme al patrimonio y tradición de cada instituto. Respecto al pasado, la praxis se caracteriza por la menor rigidez y estructuración de estos actos —especialmente en los institutos dedicados directamente al apostolado—, la menor vigilancia estrecha sobre el cumplimiento de los mismos y, a menos que el derecho propio así lo determine, la no exigencia de suplencia individual cuando existiese una obligación colectivo-comunitaria.

2.ª *Dimensión disciplinar:* ésta aparece mitigada en el actual Código al hacerse eco de las disposiciones conciliares y posconciliares [10] y sus consiguientes implicaciones de tipo ascético-práctico: horarios, grados y privilegios entre los miembros, supresión de la clausura papal en los institutos apostólicos, igualdad de condiciones y derechos, salvo los derivados del orden. Incluye, en primer lugar, el deber de residencia con la regulación de las ausencias. Comprende, también, el reglamento que define la marcha de la comunidad, con lo relativo a los horarios y actos comunitarios, clausura, estilo de vida en general. El superior es el responsable inmediato de la vida *ad intra* y *ad extra* de los miembros de la comunidad y entre sus deberes fundamentales está el proteger y fomentar esta vida común.

3.ª *Dimensión económica:* la vida común sigue teniendo una dimensión económica en el Código de 1983, pero, a diferencia del Código de 1917, no vincula directamente la puesta en común de los bienes a la vida común, sino que la exige en función de la pobreza (c.668 § 3). La vida común, en este aspecto, consiste en la igualdad de medios y posibilidades económicos que tienen los religiosos en cuanto no disponen de nada propio y dependen en el uso de los bienes de los superiores: todo lo que reciben lo ingresan a la caja común y lo que necesitan lo reciben de ella.

4.ª *Dimensión penal:* abundante e intensa en el pasado de la vida religiosa, en el actual Código prácticamente desaparece, quedando reducida al c.696 § 1, que castiga las ausencias ilegítimas de la casa que exceden los seis meses. Incluso los derechos propios no suelen conceder relevancia penal, propiamente tal, a algunas violaciones de la vida común (ausencias breves, uso de bienes sin permiso, hábito, respeto de la clausura, ausencias de actos comunitarios). Éstos se limitan a hacer llamadas a la observancia, pero sin contem-

[10] Cf. PC 15; ESa 25; ET 39-41. Esmerado trato fraterno, llevar unos las cargas de los otros, creación de un *modus vivendi* auténticamente familiar, espíritu de grupo, relaciones de amistad, colaboración fraterna... son expresiones usadas en los documentos que revelan un cambio de espíritu y de acento.

plar penas canónicas específicas. En cada caso los superiores determinan las medidas oportunas.

c) *Separación del mundo*

Redaccionalmente está en un parágrafo distinto (c.607 § 3) para indicar que no está en el mismo plano esencial e integral que los anteriores elementos. Se trata además de un elemento menos definido y más susceptible de distintas interpretaciones. La separación será más o menos rigurosa según el carácter y finalidad de cada instituto, pero se insiste en que es expresión del testimonio público que el religioso debe dar. No significa, por tanto, negación o desprecio del mundo, ni propósito de vivir alejado a sus problemas (LG 46,2). Aplicación de este principio de la separación serán algunos cánones a propósito de las obligaciones de los religiosos: clausura, hábito, medios de comunicación [11].

2. La casa religiosa y su régimen jurídico

a) *Noción de casa religiosa*

Elemento esencial de la vida religiosa, hemos señalado, es la vida fraterna en común en la misma casa y bajo un mismo régimen. Para cumplir esta obligación no es suficiente una vivienda cualquiera, sino que las comunidades deben habitar en una casa religiosa legítimamente constituida. El c.608 nos ofrece los cuatro elementos esenciales para que una casa pueda considerarse religiosa:

• una vivienda constituida o reconocida por el superior competente como lugar legítimo de residencia de los religiosos. Aun cuando resulte sumamente conveniente, no se exige que sea erigida y que tenga por tanto personalidad jurídica conforme establece el derecho en los cc.609-611;

• una comunidad religiosa que habita en la casa. No se indica el numero mínimo de personas necesarias para constituir una comunidad local, pero, puesto que una casa religiosa legítimamente erigida

[11] Un nuevo modo de relacionarse con el mundo, la dimensión antropológica, familiar y social del mismo religioso, su misma corporeidad y conciencia mundanas ha llevado a no mantener formas de separación del pasado Por eso se intensifican signos de acercamiento al mundo, algunos de ellos no exentos de ambiguedad y de riesgos menos rigidez en el desprendimiento de la familia, suavización de la ley de la clausura, apertura de las casas, más compromiso social y político, contacto con la cultura actual, más utilización de los medios de comunicación, tendencia a suplantar el hábito religioso

goza *ipso iure* de personalidad jurídica, la doctrina sostiene que deberá estar constituida al menos por tres personas (cf. c.115 § 2);

- un superior, designado conforme al derecho, que la gobierne;
- un oratorio en el que se celebre y esté reservada la eucaristía y sea el verdadero centro de la comunidad.

b) *Clases de casas religiosas*

El Derecho canónico vigente no ha mantenido las diferentes clases de casas que establecía el Código de 1917 [12]. Los cc.613-615 presentan algunos tipos peculiares de casas religiosas a partir de una distinción importante en relación con el régimen jurídico: casas autónomas o *sui iuris,* y casas no autónomas o simples. Estas últimas son aquellas en las que reside una comunidad gobernada por el respetivo superior local, el cual se halla bajo la autoridad de un superior mayor, bien sea el superior provincial o el superior general, según que el instituto esté o no dividido en provincias (c.621).

La casa autónoma o *sui iuris,* en cambio, es aquella en la que reside una comunidad gobernada por un superior local que de suyo, en el régimen interno, no tiene ningún superior religioso por encima de él fuera del Romano Pontífice; por lo cual, además de superior local, es superior mayor. Por derecho universal, si no establecen otra cosa las constituciones, son casas autónomas las casas de los canónigos regulares y las casas de los monjes y monjas, llamadas monasterios. Pero no todos los monasterios son autónomos. Algunos —monasterios filiales o prioratos y los monasterios que están centralizados bajo la autoridad de un superior general— no lo son porque dependen de un superior mayor que está por encima del abad o prior del monasterio, por lo que éste no es superior mayor.

Los monasterios autónomos, sin perder su radical autonomía, pueden formar parte de una congregación monástica o asociarse a un instituto masculino, de modo que el superior del instituto tenga incluso verdadera potestad sobre dicho monasterio.

En el derecho propio debe regularse el modo propio de vida y el régimen, así como los derechos y obligaciones respecto al instituto asociante (c.614) [13]. Los monasterios autónomos que no tienen otro superior mayor aparte de su propio superior, ni están asociados a un

[12] Casa regular (órdenes) y simplemente religiosa (congregaciones), casa formada (con al menos seis religiosos profesos) y no formada (menos de seis religiosos) y casa exenta y no exenta

[13] La instrucción *Verbi sponsa* de 1999 en sus nn 25 y 26 trata las relaciones de los monasterios de monjas con institutos masculinos invitando a asegurar la autonomía y superar antiguas formas de tutela jurídica

instituto religioso, se encomiendan a la peculiar vigilancia del obispo diocesano (c.615).

c) *Erección formal de una casa religiosa: requisitos y efectos*

La casa religiosa es erigida «por la autoridad competente según las constituciones [superior general o provincial] con el consentimiento previo del obispo diocesano, dado por escrito» (c.609 § 1). Este consentimiento introduce a los religiosos en el trabajo pastoral de la diócesis y en la comunidad diocesana y se convierte en el instrumento mediante el cual un obispo puede negar la entrada de un instituto en su diócesis. Deberá valorar el obispo sobre todo la utilidad para su Iglesia de la nueva fundación. Para la erección de un monasterio femenino se exige además la licencia de la Santa Sede.

El mismo hecho de la erección canónica lleva consigo unos derechos inherentes (c.611): la adquisición de la personalidad jurídica; derecho a llevar una vida conforme al carácter y finalidad propia del instituto; derecho a desarrollar las actividades propias —se podrían establecer condiciones para una mayor coordinación con la acción diocesana—; derecho, si se trata de un instituto clerical, a tener una iglesia —edificio sagrado abierto al público— y ejercitar el sagrado ministerio; derecho a erigir, en la casa o iglesia propia del instituto, las asociaciones propias.

d) *Innovaciones y supresión de una casa constituida*

Una vez constituida legítimamente, la casa puede sufrir cambios diversos en el transcurso del tiempo. Los cc.612 y 616 recogen algunas de estas formas de innovación en una casa religiosa estableciendo requisitos diversos.

Traslado: si se da de un lugar a otro en la misma ciudad, no se exige ninguna formalidad; si se da de una ciudad a otra, se exigen todas las formalidades necesarias para la erección.

Restauración: si la casa religiosa se abandonó espontáneamente y con la debida licencia (= supresión), para recuperarla son necesarias todas las formalidades exigidas para una nueva fundación; si, en cambio, fue abandonada sólo de hecho, sin decretar la supresión, el instituto la puede recuperar sin formalidad alguna antes de cumplirse los 100 años del abandono. Si la casa se cerró por violencia el instituto tiene derecho a recuperarla en cualquier momento y sin alguna formalidad.

Modificaciones: para las modificaciones materiales del edificio no se exige licencia de la autoridad diocesana; para las modificacio-

nes formales de la casa o conversiones a otros usos destinando la casa a actividades apostólicas diversas de las originarias —de seminario a hospital o residencia, por ejemplo—, entonces se exigen todas las formalidades previstas para la erección.

Supresión: una casa religiosa puede ser suprimida sólo por el superior general con su consejo previa consulta al obispo diocesano. La supresión, en cambio, de la única casa de un instituto y de un monasterio femenino *sui iuris* es competencia exclusiva de la Santa Sede, que provee al destino de sus bienes respetando la voluntad de los fundadores o donantes y los derechos legítimamente adquiridos por terceros.

3. El gobierno de las personas y los bienes

El capítulo II del título que el Código dedica a los institutos religiosos trata del gobierno, y en él el legislador ha incluido el gobierno de las personas y de los bienes (administración). En los institutos religiosos hay dos tipos de gobierno: personal y colegial, que se estructura en un triple ámbito jerarquizado según el grado de desarrollo del instituto, general, provincial y local. El *gobierno personal* es el ejercido por un superior asistido por un grupo de consejeros; el *colegial* es el ejercido por un grupo de religiosos, en representación de la comunidad religiosa o de todo el instituto, que se llama capítulo. Ambas formas de gobierno se complementan y ninguna de ellas debe ejercerse de modo exclusivo. La Santa Sede respondió negativamente a la pregunta de si se podía admitir una forma de gobierno colegial ordinario y exclusivo [14].

La vida ordinaria de los institutos es confiada a un gobierno personal, en el sentido que el sujeto de esta potestad y su ejercicio se halla en personas físicas, que son los superiores. Sin embargo, el gobierno personal viene atenuado por la ayuda que el legislador prevé con la existencia de los consejos que no son opcionales. El gobierno de los institutos se realiza a través de los superiores; de ahí que el Código trate en primer lugar de «los Superiores y consejos» y después de «los capítulos». De este pequeño dato ya comprendemos que el legislador prefiere el gobierno personal al colegial. La razón, en definitiva, deriva de la naturaleza y función misma de la autoridad dentro de un instituto. Se trata, desde los orígenes de la vida religiosa, de una autoridad eminentemente espiritual, al servicio no sólo de la institución, sino también de cada una de las personas. La autoridad

[14] Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RELIGIOSOS, «Decretum *Experimenta* (2-2-1972)»: AAS 64 (1972) 393-394.

del instituto no tiene sólo como tarea organizar la vida, sino sobre todo acompañar el camino de fidelidad del instituto y de las personas conforme al proyecto de Dios y de la Iglesia sobre el instituto. Y esto en la vida cotidiana se puede realizar sólo a través de una relación personal con los superiores.

El gobierno colegial, puesto que es extraordinario y limitado a las grandes opciones y líneas directivas, exige necesariamente el gobierno personal que debe actuar esas opciones en la vida concreta y cotidiana. Se puede, por tanto, hablar de un gobierno personal con una dimensión de colegialidad mayor o menor y de un gobierno colegial que reenvía a un gobierno personal. El Código traza solamente las grandes líneas del gobierno. A cada instituto corresponde después dar las ulteriores concreciones. Éstas se refieren sobre todo al equilibrio entre la dimensión colegial y la personal del gobierno. Este equilibrio depende de la naturaleza y de la tradición del mismo instituto. Diferente será el equilibrio que se establezca para un instituto moderno de vida apostólica que para un instituto monástico antiguo de vida contemplativa.

a) *Naturaleza de la potestad de superiores y capítulos*

El c.596 define la potestad de superiores y capítulos religiosos. En él se habla de dos tipos de potestades: la que antes se designaba como dominativa y ahora la doctrina llama potestad religiosa o asociativa, y la potestad de jurisdicción, de la que sólo gozan los superiores y capítulos de los institutos clericales de derecho pontificio. La primera afirmación decisiva es que las constituciones y el derecho universal —además de los cánones del libro I sobre la potestad de régimen (cc.130ss), los cánones sobre los superiores y capítulos (cc.617-639)— deben determinar concretamente cómo se ejercerá el gobierno: esto es fundamental para evitar toda arbitrariedad por parte de los superiores. Esta potestad reconocida a superiores y capítulos es además la base de la autonomía afirmada anteriormente. Seguidamente el legislador distingue las dos clases de potestad: *común o universal,* propia de todos los superiores y capítulos de institutos de vida consagrada: a ella se aplican sólo los cc.131, 133 y 137-144 sobre la potestad de gobierno en la Iglesia, por lo cual, sin coincidir con la potestad eclesiástica de régimen, se le aproxima mucho; *eclesiástica de régimen,* específica sólo de los institutos de vida consagrada clericales de derecho pontificio: a ella se aplican los cc.129-144 del libro I sobre la potestad eclesiástica de régimen en general.

b) *Gobierno personal: Superiores y consejos*

— Concepto y clases de superiores

Se entiende por superior la persona física que ejerce la potestad religiosa ordinaria, propia o vicaria, recibida de Dios por el ministerio de la Iglesia, y que constituye por ello la jerarquía interna del instituto. En sentido estricto, por tanto, no son superiores ni los capítulos, ni los que pertenecen a la jerarquía externa —obispos, vicarios de religiosos— ni los que ejercen una potestad delegada.

La estructuración o división de un instituto ayuda a comprender las diversas clases de superiores. Los institutos se dividen en provincias y casas. Por provincia se entiende la persona jurídica formada por la unión de varias casas, canónicamente erigida por el superior general o por el capítulo general y gobernada por un superior mayor propio llamado provincial (c.621). A partir de esta distinción, nos encontramos con superiores generales, provinciales y locales. Los *superiores generales* tienen potestad sobre todas las provincias, casas y miembros del instituto. Los *superiores provinciales* tienen potestad sobre una provincia y a ellos se equiparan los que presiden una parte del instituto equiparada a una provincia (viceprovincia, región, distrito, demarcación...). Los *superiores locales* tienen potestad solamente sobre los que pertenecen a la casa al frente de la cual son designados como superiores.

Es de gran trascendencia canónica la distinción entre *superiores mayores* y *menores*. Son superiores menores los superiores locales de una casa religiosa que no sea *sui iuris*. Los superiores de las casas autónomas, aun siendo superiores locales, son considerados superiores mayores por la peculiaridad de estas casas que no tienen superior por encima de ellos. El canon 620 ofrece el elenco taxativo de los que son considerados superiores mayores. En sentido estricto son superiores mayores todos y sólo los que se mencionan; en sentido pleno, los superiores generales, provinciales o equiparados, los superiores de las casas autónomas o independientes y los vicarios de todos ellos; en sentido menos pleno, el abad primado de una confederación —Benedictinos, canónigos regulares de San Agustín— y el superior de una congregación monástica, porque pueden ver limitadas sus facultades como superiores mayores al ser autónomas las casas que integran esas congregaciones y confederaciones. En los institutos religiosos clericales de derecho pontificio, los superiores mayores tienen potestad eclesiástica de régimen (c.596 § 2) y son ordinarios (c.134 § 2) con las facultades que el derecho les atribuye.

— Modos de ejercer la función de gobierno

Tres normas de indudable interés pastoral y canónico describen el modo de ejercerse la función de gobierno por parte de los superiores religiosos (cc.617-619). Con ellas el legislador ha querido ser fiel al nuevo modo de entender el ejercicio de la potestad por parte de los superiores religiosos que impulsó el Concilio Vaticano II y describe no sólo los modos jurídicos de proceder en su función de gobierno, sino también el profundo sentido espiritual y eclesial del que está revestida su potestad recibida de Dios por el ministerio de la Iglesia.

Desde el comienzo del proceso de revisión de la normativa del CIC 17 se pretendió dar un rostro nuevo a la parte que se ocupaba del gobierno de los religiosos. Unos principios claros guiaron a la Comisión en sus trabajos:

> «Al formular las normas, se ha procurado inculcar a los Superiores el que acepten y cumplan su oficio propio con espíritu de servicio a la comunidad, y el que gobiernen, más que con la imposición de órdenes, con el estímulo y promoción de la acción concorde entre los miembros de la comunidad. Tienen, sin embargo, toda la autoridad suficiente para gobernar, y deben ejercerla con sabiduría y prudencia, en pro del bien común y del bien de cada miembro» [15].

El Código, por tanto, podemos afirmar que se ha mostrado profundamente respetuoso de un nuevo modo de entender la autoridad y la obediencia.

El Código (cc.617; 596) reconoce una potestad a la autoridad que debe ser ejercida en correspondencia con la responsabilidad y funciones que se le atribuyen —servicio de animación individual y comunitaria; servicio de unión y cohesión del grupo a nivel local y del instituto; servicio de decisión y asignación de la misión—. Cuando la alergia a la autoridad es mayor y abruman las competencias y deberes asignados a ésta, y cuando una cierta inhibición por parte de la autoridad se acentúa, viene la Iglesia a determinar y a urgir el cumplimiento del cargo de superior y el ejercicio de su potestad. El legislador es consciente de que el servicio de la autoridad es fundamental. El superior deberá, antes de tomar las decisiones, escuchar a Dios y a los hermanos, pedir consejos y parecer, estudiar los diversos aspectos de la situación para poder actuar de modo prudente, pero todo eso no es el aspecto específico del ejercicio de la autoridad. El canon 618, en fidelidad al Concilio, afirma que debe quedar siempre a salvo su autoridad y mandar y decidir lo que debe hacerse.

El Código indica el modo como se ejerce la autoridad: con espíritu de servicio, que en sintonía con la sensibilidad de los hombres y

[15] Cf. *Communicationes* 2 (1970) 179-180.

mujeres de hoy va acompañado del respeto a la persona, la escucha y el diálogo. El límite para el ejercicio de la autoridad y la obediencia está contenido en el derecho propio de cada instituto. Las constituciones pueden determinar particulares procedimientos —consulta, consentimiento, diálogo, discernimiento, advertencia, monición...— que los superiores deben tener presentes cuando pretenden servirse explícita y formalmente de su autoridad y del voto de obediencia, añadiendo incluso eventuales sanciones. Si éstos existen deben ser observados. Puede parecer mero formalismo, pero en realidad son una invitación a la prudencia, a tener presente la fragilidad humana y a proteger los derechos de los miembros, puesto que a una orden formal de obediencia normalmente van vinculadas consecuencias de gran importancia, sin excluir la misma salida del instituto (c.696).

Responsabilidad última del superior no es mandar ni velar por una observancia escrupulosa de lo establecido, sino «edificar una comunidad fraterna en la que, por encima de todo, se busque y se ame a Dios» (c.619). Esta responsabilidad de hacer crecer la comunidad tiene unas consecuencias para la autoridad en la vida religiosa. El Código le encomienda unas funciones sobre la comunidad que van más allá de la simple organización de la disciplina interna y de la actividad externa de sus miembros. Su oficio no se limita simplemente al poder de gobierno, sino que comprende también las otras dos dimensiones de todo oficio pastoral en la Iglesia, es decir, enseñar y santificar: «Nutran a los miembros con el alimento frecuente de la palabra de Dios e indúzcanlos a la celebración de la sagrada liturgia» (c.619).

— Designación de los superiores religiosos y temporalidad

La designación de los superiores religiosos puede hacerse de dos formas: por elección canónica o por nombramiento. El sistema de elección es obligado para la designación del superior general, función electiva que recae sobre el capítulo general (c.631 § 1). Aunque no se dice explícitamente, parece que también el superior de un monasterio *sui iuris* debe designarse mediante elección. Para los restantes superiores, la determinación del sistema queda a la libre decisión que se establezca en las constituciones. En el caso de elección deberá seguir la confirmación por parte del superior competente. En el caso de que sean nombrados, deberá preceder una consulta apropiada.

Respecto a la habilidad o capacidad para ser nombrado o elegido válidamente superior, el Código antiguo establecía una serie de requisitos precisos sobre el tiempo de profesión, legitimidad de nacimiento, edad. El criterio de la norma vigente (c.623), por un lado,

deja al derecho propio la determinación precisa del tiempo que ha de transcurrir desde la profesión perpetua o definitiva, así como la edad a partir de la cual son hábiles para ser superior general, provincial o local. En todo caso, cualquiera que sea el rango del superior debe haber hecho profesión perpetua. Los superiores de los institutos clericales de derecho pontificio, por las funciones que el Código les asigna, deben ser clérigos; este requisito sólo se dispensa en el caso de los superiores locales por no ejercer propiamente actos de potestad de jurisdicción.

En relación con el tiempo de mandato, únicamente el superior general y los superiores de una casa *sui iuris* pueden ser nombrados para un tiempo indefinido si así lo establecen las constituciones. Los restantes superiores son nombrados por un tiempo determinado. Cuál sea la fuerza jurídica del c.624 cuando habla de un tiempo «determinado» y «conveniente», queda a interpretaciones diversas. En cualquier caso, la remoción y el traslado son instrumentos jurídicos para impedir situaciones de perpetuidad en los cargos.

A la norma que establece un tiempo determinado y conveniente en el oficio de superior, el Código añade una segunda norma novedosa que prohíbe la permanencia ininterrumpida de una persona en el cargo para evitar que la suma de mandatos determinados acabe asimilándose a la perpetuidad y vaciando el alcance jurídico de la norma. El derecho propio determina con normas adecuadas esta limitación temporal en el oficio de superior.

¿Por qué motivos un superior, en el transcurso de su cargo, puede ser trasladado o dimitido? Las razones más recurridas son fácilmente intuibles: incapacidad, necesidad de ser transferido a otra responsabilidad o de nombrarlo para gobernar otra casa quizás más difícil. La disponibilidad al servicio de la obediencia autoriza a los superiores a remover y transferir a los religiosos incluso antes de que finalice su mandato para bien de una comunidad, de la misma persona o por necesidades del mismo instituto. El c.624 § 3 establece sólo que se haga conforme a las causas establecidas en el derecho propio para evitar arbitrariedad y una excesiva movilidad que perjudique y sea nociva para la comunidad. Estas causas serán más graves para la remoción que para el traslado, más graves para los superiores mayores que para los locales. La incapacidad del superior, aun cuando no esté prevista en el derecho propio como causa de traslado, permanece como causa moral para ello.

— La función de los consejos

El c.627 impone como preceptiva la existencia de un consejo que asista a los superiores en el ejercicio de su oficio de gobierno perso-

nal, a nivel general, provincial y local, si existen los tres niveles de gobierno en el instituto. El consejo se define como el grupo de religiosos designados según el derecho propio y presididos por el superior correspondiente, al que ayudan en el gobierno dando su parecer o su consentimiento en los casos determinados por el derecho universal y el propio. Aunque desde la lógica jurídica pareciera que los superiores no debieran formar parte de los consejos, según legítima costumbre, confirmada por respuesta de la Congregación para los Institutos de Vida consagrada, las constituciones pueden establecer que los superiores formen parte del consejo y voten con él cuando sea necesario.

En sentido estricto, el consejo no tiene potestad ni es un órgano colegial de gobierno, como lo son los capítulos, por ejemplo, sino que es un órgano al servicio del gobierno personal de los superiores. Significa esto que los actos puestos con intervención del consejo siguen siendo actos del superior, no actos del consejo. Según el Código, el consejo del superior —general, provincial o local—, salvo en la hipótesis de expulsión de un religioso contemplada en el c.699, no goza de ninguna potestad de gobierno, ni siquiera cuando su consentimiento es necesario para actuar. Este consentimiento es un acto previo y, aunque sea necesario, no es un acto de gobierno. El superior queda como responsable de su acción de gobierno y no puede actuar nunca contra su conciencia, aun cuando el consejo dé un parecer diverso. El consejo, no puede actuar sin el superior, que es quien lo convoca y preside conforme al c.127. El superior, por su parte, no está sometido al consejo, pero actúa inválidamente si no lo convoca para que dé su parecer o su consentimiento, o si no obtiene su consentimiento en los casos establecidos por el derecho. Con el fin de evitar que las decisiones de mayor importancia para el instituto y para los religiosos sean tomadas por una sola persona, el derecho exige esta intervención de los consejos en diferentes hipótesis de incorporación y salida del instituto y de administración y enajenación de bienes [16]. Corresponde después a las constituciones de cada instituto establecer normas detalladas que regulen el número de miembros de cada consejo, el modo de designarlos y las formas de actuación y relación entre superior y consejo. Esta relación puede determinarse de modos diversos según los actos, pudiendo darse diferentes hipótesis:

- el superior va considerado como diverso del consejo y no concurre a formar la mayoría: se aplica con rigor el c.127;
- el superior se considera separadamente y no concurre a la mayoría, pero puede dirimir la igualdad del consejo con su voto;

[16] Cf. cc.647, 656, 665, 684, 686, 688, 706, 638 § 3 y otros.

• el superior forma grupo con su consejo, por lo que el acto se puede considerar colegial del grupo en el que va comprendido el superior como uno más, tal como se prevé en el c.699;

• el superior se considera miembro del grupo sólo para formar la mayoría necesaria para que él pueda realizar un acto que le corresponde sólo a él. Ésta es la praxis más seguida y la que parece responder mejor a las exigencias de la vida religiosa.

— Especiales deberes de los superiores

Además del deber-derecho de visita (c.628) y del deber de residencia (c.629), merece una atención especial la obligación que los superiores contraen en relación con la confesión y dirección espiritual de los religiosos. La nueva disciplina consagra estos tres principios: 1.º, el reconocimiento de la debida libertad respecto al sacramento de la penitencia y la dirección espiritual; 2.º, la conveniencia de designar confesores en todos los institutos para facilitar la confesión frecuente de los religiosos; 3.º, la obligación de designar confesores ordinarios para proveer mejor al bien de ciertas comunidades, en concreto, en los monasterios de monjas, en las casas de formación y en las comunidades laicales especialmente numerosas. El nombramiento de confesor ordinario por el obispo, después de un intercambio de pareceres con la comunidad, no debe menoscabar la libertad; sólo pretende facilitar la confesión y evitar frecuentes e inútiles salidas de la casa e infracciones de la disciplina.

c) *Gobierno colegial: los capítulos*

El gobierno colegial es el que se ejerce con carácter extraordinario por medio de un colegio, llamado capítulo, en representación de todo el instituto si se trata del capítulo general, o de partes determinadas del instituto en el caso de los capítulos provinciales o locales. El Código únicamente impone la celebración del capítulo general, que se define como el órgano de gobierno extraordinario en cuanto no permanente, colegial y obligatorio que ostenta la autoridad suprema del instituto, constituido por una asamblea representativa de todo el instituto que viene celebrada periódicamente para elegir al superior general y tratar los asuntos más importantes.

El modo de designar a aquellos que deberán representar a todo el instituto ha experimentado cambios significativos a lo largo de estos años y depende de su estructuración. Cada instituto determinará en las constituciones quiénes compondrán el capítulo, pero luego será normalmente el segundo libro el que precise el número, los requisi-

tos y modos de elección de quienes compondrán este colegio. La Santa Sede ha sugerido algunos criterios para realizar esta representación: cualificación personal y religiosa por encima de cualquier otra consideración; relación equitativa entre miembros de derecho y miembros delegados; posibilidad de poder añadir miembros nuevos para subsanar lagunas en la representatividad; delegados con pleno derecho deben ser únicamente los profesos perpetuos.

El c.631, junto a las notas que definen el capítulo general, establece sus más importantes competencias. El capítulo general, órgano supremo, representativo y extraordinario de gobierno, tiene las siguientes competencias según ley universal:

- la defensa del patrimonio o identidad carismática del instituto, es decir, su naturaleza, fin, espíritu y carácter, así como sus sanas tradiciones;
- la promoción de una adecuada renovación del instituto sin menoscabo de su identidad;
- la elección canónica del moderador supremo o superior general;
- el tratamiento de los asuntos más importantes que afecten a todo el instituto y desborden las competencias de los órganos ordinarios e inferiores de gobierno;
- el establecimiento de normas universalmente obligatorias.

Al tratar las diferentes cuestiones, el capítulo tiene dos posibilidades: dar criterios orientativos o emanar auténticas normas vinculantes —este carácter legislativo es exclusivo del capítulo general frente a todas las demás asambleas previstas en el derecho propio, que sólo tendrían carácter consultivo, informativo, animador—. Esta normativa permanece en vigor hasta el siguiente capítulo y, por tanto, si no viene revalidada expresamente se considera abrogada. Estas normas capitulares podrán tener diverso grado de obligatoriedad según los casos: normas que se introducirán en las constituciones tras la aprobación de la Santa Sede; normas que se introducirán en el directorio general; y decretos capitulares válidos sólo hasta el próximo capítulo o decretos temporales con una duración limitada.

Con todo, conviene subrayar la nueva mentalidad de la Iglesia. La multiplicidad de leyes no va acompañada siempre de un real progreso en la vida religiosa. Por este motivo los capítulos generales deben usar con moderación y con prudente deliberación el derecho de legislar del cual están investidos. Más bien, la obra principal que los capítulos generales deben cuidar es la adaptación continua de sus leyes a las cambiantes condiciones de los tiempos.

Además del preceptivo capítulo general, el legislador ha previsto la posibilidad de que existan capítulos provinciales cuando el instituto está dividido en provincias y locales —necesarios en los monaste-

rios autónomos y habituales en los institutos antiguos—, cuyas competencias, participación y celebración, semejantes en su nivel a las del capitulo general, ha de determinar el derecho propio.

Finalmente, el c.633 trata de otros órganos de participación y consulta. Es un canon nuevo que prevé estos órganos de diversa naturaleza sin más determinaciones. Son organismos que expresan la responsabilidad y participación de todos, de naturaleza consultiva y que deben desempeñar su función con fidelidad sin extralimitarse en sus competencias o en su composición.

d) *Administración de bienes*

— Capacidad económica

Los institutos religiosos, así como cada una de sus provincias y casas legítimamente constituidas, tiene *ipso iure* personalidad jurídica, lo cual les capacita para adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes temporales. Como quiera que los institutos, las provincias y las casas son personas jurídicas públicas, los bienes que administran son eclesiásticos y se rigen por tres tipos de fuentes canónicas: por el derecho patrimonial universal (libro V del Código), por el derecho patrimonial universal específico de los religiosos (cc.634-640) y por el derecho propio. Esta capacidad reconocida en el derecho universal puede ser limitada o negada por las constituciones a las personas jurídicas de rango menor.

— La función de los ecónomos

El c.636 establece como preceptiva la existencia de ecónomos en los diferentes niveles de organización que existan: general, provincial y local. Ecónomo, por tanto, es el religioso designado legítimamente para la administración de los bienes del instituto, la provincia o la casa religiosa. A él le corresponde la administración de los bienes eclesiásticos del instituto, provincia o comunidad bajo la guía de los superiores, por lo que su cargo es incompatible, excepto en el nivel local, con el cargo de superior. La forma de designar los ecónomos, así como la duración del oficio, corresponde al derecho propio. Igualmente el derecho propio ha de determinar el modo de rendir cuentas de su administración a la autoridad competente (c.636 § 2). Con el nombre de administrador, en cambio, se designa a la persona, miembro del instituto o no, que lleva la administración de una obra apostólica o actividad vinculada a la casa o provincia, pero con cierta autonomía. Éstos rinden cuentas a los ecónomos.

— Administración y enajenación de bienes

La importancia y trascendencia que pueden revestir ciertos actos de administración de bienes justifica las limitaciones y cautelas que establece el derecho universal y que debe concretar el derecho propio en orden a evitar imprudencias y riesgos innecesarios. Los conceptos de administración ordinaria y extraordinaria (c.1281) son un instrumento fundamental y clarificador, ya que distinguen lo que es la gestión ordinaria, que pueden llevar a cabo por sí mismos los administradores sin especiales requisitos, y lo que por ser desacostumbrado se considera extraordinario y exige determinados requisitos previos con la intervención, según el valor de los bienes, de las instancias competentes del instituto o incluso de la Santa Sede.

El c.638 § 3 establece algunas diferencias respecto al régimen común establecido en los cc.1291-1292 para la enajenación de bienes eclesiásticos. En el ámbito de los institutos religiosos, la validez de una enajenación o de cualquier operación en la que pueda sufrir perjuicio la condición patrimonial de una persona jurídica está supeditada a la licencia del superior competente con el consentimiento de su consejo dada por escrito. No opera aquí el mínimo legal que establece el derecho general, mientras que el máximo a partir del cual se precisa licencia de la Santa Sede no lo determinan las conferencias episcopales, sino la propia Santa Sede. Como en la legislación común, se requiere además licencia de la Santa Sede siempre que se trate de enajenar bienes exvotos donados a la Iglesia o bienes preciosos por razones artísticas o históricas. Los monasterios autónomos y los institutos de derecho diocesano necesitan además obtener el consentimiento por escrito del ordinario del lugar para realizar estos actos.

El canon 639, finalmente, distingue cuidadosamente y con lógica implacable las diversas hipótesis de deudas según sean contraídas por las personas jurídicas o físicas, con bienes propios o bienes de la persona jurídica, con o sin licencia o mandato de los respectivos superiores. En principio, cada persona jurídica responde de sus deudas, de modo que si contrae deudas una casa, aunque lo haga con la oportuna licencia, responde ella y no la provincia. Si alguien contrae una deuda sin la oportuna licencia, responde él con sus bienes.

4. Admisión, incorporación y formación de los religiosos

a) *Admisión de los candidatos*

La admisión a un instituto, en sentido estricto, es el acto canónico de derecho público por el que el superior competente, obrando en nombre del instituto y de la Iglesia, da al candidato, una vez verificada su idoneidad, licencia para que inicie y culmine su incorporación. En este sentido se puede hablar de diferentes admisiones.

1. *Al prenoviciado.* No obstante el postulantado, tal como lo preveía el CIC 17 y lo adaptaba la instrucción *Renovationis causam* (6-1-1969), haya sido abrogado y el CIC sólo regule la admisión al noviciado y las etapas sucesivas, sin embargo, si se tiene en cuenta que el CIC prohíbe toda admisión al noviciado que no vaya precedida de una idónea preparación y que los superiores no deben admitir sin la posesión de determinadas dotes, indirectamente se puede deducir que el legislador prevé una etapa previa al noviciado de contactos más o menos institucionalizados con el candidato para llevar a cabo esa preparación y verificación de las cualidades exigidas. El c.597 se refiere a esta primera admisión de forma genérica y en él se establecen las condiciones requeridas a modo de principios básicos para poder ser admitido en un instituto, así como la necesidad de una adecuada preparación. Nada se dice sobre el superior competente para realizar esta admisión.

2. *Al noviciado.* La admisión al noviciado, por la importancia del mismo para el bien del instituto y el futuro de la vida religiosa del candidato, se regula con detalle en el nuevo Código. Es competencia exclusiva de los superiores mayores, en demostración de la gravedad y efectos del acto.

3. *A la profesión temporal.* Distinguimos la primera de las sucesivas renovaciones de la primera profesión. El novicio que es juzgado idóneo tiene la garantía de que el Superior mayor ha de admitirle, obligación inexistente en la admisión al noviciado. Para las renovaciones de la profesión primera existe la garantía de ser admitido a ellas en caso de idoneidad, previa siempre la solicitud espontánea y libre del profeso a fin de evitar falta de libertad. Si al final de las renovaciones prescritas surge la duda sobre la idoneidad del profeso temporal, son posibles diversas prórrogas; pero si en cualquier momento de renovación o aprobación a la profesión perpetua se manifiesta su no idoneidad, el profeso debe apartarse del instituto. Por derecho universal no es obligatoria la obtención del consentimiento del consejo por parte del Superior mayor para la admisión a estas renovaciones. El derecho propio puede exigirlo.

4. *A la profesión perpetua.* El mecanismo es el mismo que en la admisión a la profesión temporal. El superior que admite necesita también el consentimiento del consejo.

b) *Las etapas de la incorporación y formación de los religiosos*

— La etapa previa al ingreso en el noviciado

La condición previa que el derecho universal establece para que un bautizado católico pueda ser admitido en un instituto de vida consagrada es que esté adecuadamente preparado. Sobre esta base se fundan las normas del derecho propio, las iniciativas y los programas de formación que en institutos ponen en marcha antes del noviciado. Aunque el Código no menciona explícitamente esta etapa, la instrucción *Potissimum Institutioni* [17] (2-2-1990) que lleva por título «Orientaciones sobre la formación en los institutos religiosos», ha desarrollado esta y las demás etapas del proceso formativo. Sobre el lugar donde realizar esta acogida inicial, que no hay que temer prolongar lo necesario, las formas pueden ser diversas: en la propia casa del candidato; acogida en una comunidad del instituto sin compartir toda la vida; períodos de contacto con el instituto o con algún responsable; vida común en una casa de acogida. El acompañamiento personal es más importante que las estructuras de acogida. La instrucción *Potissimum Institutioni* recomienda que la comunidad de contactos y convivencia no sea el noviciado, a menos que se trate de monjas de clausura, y que se evite cualquier forma de acogida que haga pensar al candidato o a los demás que es ya miembro del instituto.

— El noviciado

Finalidad y contenidos espirituales-ascéticos.—El Código nos dice en qué consiste el noviciado presentando sus fines (c.646) y sus contenidos esenciales (c.652 § 2). Es una etapa de preparación para la vida religiosa con la que se inicia la vida en el instituto, pero no la vida religiosa propiamente dicha, que sólo tiene lugar tras la primera profesión. Esta etapa tiene como finalidad que «los novicios conozcan más plenamente su vocación divina, particularmente la propia del instituto; que prueben el modo de vida de éste, que conformen la mente y el corazón con su espíritu y que puedan ser comprobadas su intención y su idoneidad» (c.646).

[17] Cf. AAS 82 (1990) 472-532.

Al servicio de esta formación integral y armónica está la organización del noviciado. Por eso en esta etapa no es conveniente dedicarse intensamente a estudios o trabajos que no contribuyan directamente a su formación.

Requisitos-impedimentos.—Para la admisión a esta etapa serán *rigurosamente* observadas las condiciones canónicas de licitud y de validez exigidas tanto a los candidatos cuanto a la autoridad competente. Conformarse a ellas es ya evitar en el futuro abundantes sinsabores (cc.597 §§ 1-2; 641-645). Son cinco los impedimentos que pueden hacer nula la admisión al noviciado:

1.º edad mínima determinada por el derecho universal —15 años en el pasado, ahora 17 años— y máxima determinada por el derecho propio [18];

2.º el cónyuge durante el matrimonio: no es el caso de personas viudas que obtuvieron dispensa *super rato* o declaración de nulidad; sí, en cambio, de los legalmente separados y los divorciados civilmente. En esta última hipótesis no es necesario que exista declaración de nulidad o sentencia eclesiástica de separación ni consentimiento del otro cónyuge, pues ya no existe esperanza de reconciliación. No obstante, si no se dio nulidad se debe obtener un indulto de la Santa Sede para verse liberado del impedimento;

3.º quien se halla en ese momento ligado por algún vínculo sagrado con un instituto de vida consagrada o sociedad de vida apostólica;

4.º quien entra inducido por miedo grave, dolo o violencia en él mismo o el superior;

5.º quien halla ocultado su anterior incorporación a un instituto de vida consagrada o sociedad de vida apostólica.

Mientras la verificación de estos impedimentos no suele resultar especialmente difícil, los demás requisitos quedan abiertos a apreciaciones muy elásticas, debiendo servirse de los certificados e informes de que habla el c.645. Estos requisítos son: buena salud física y psíquica; y temperamento, carácter y personalidad adecuados, así como suficiente madurez intelectual, emotiva, social religiosa. Para verificar esto se puede recurrir a expertos, pero salvado lo dispuesto en el c.220 y teniendo presente que no se puede nunca obligar a un candidato a someterse a exámenes de carácter psicológico.

Tiempos y lugares.—En cuanto a las exigencias del tiempo y lugar para el noviciado, el Código recoge una normativa especialmente cuidada para salvaguardar algunas exigencias fundamentales de

[18] En el caso que el derecho propio establezca para el noviciado un período de dos años, el candidato puede ser admitido a los 16 cumplidos y considerar el segundo año como el propio de noviciado.

esta etapa. Como regla general, la validez del noviciado depende de que se realice en una casa debidamente destinada a esta finalidad y durante un período mínimo de doce meses. Respecto al lugar se admiten dos excepciones: que el superior general con el consentimiento de su consejo autorice a un candidato que haga el noviciado en otra casa del instituto y que el Superior mayor autorice a la comunidad del noviciado habitar en otra casa que él designe por un determinado período de tiempo (c.647 §§ 2-3). Respecto a que el tiempo del noviciado dure dos años o un año conforme establezca el derecho propio, se determina que la ausencia de la casa del noviciado que se prolongue por más de tres meses continuos o con interrupciones hace nulo el noviciado; la ausencia que se prolongue más de quince días hasta los tres meses debe ser suplida y, con licencia del superior, la primera profesión puede anticiparse hasta quince días. Los requisitos canónicos establecidos para la validez sobre este particular (cc.647-649; 653 § 2) deben aplicarse a partir de dos principios: un principio de flexibilidad con la llamada a la prudencia —la prudencia puede aconsejar cosas que el derecho no impone— y un principio de estabilidad —unas condiciones oportunas de estabilidad que permitan el desarrollo espiritual de un modo profundo y tranquilo, sin sobresaltos, sin rupturas, sin idas y venidas para poder ejercitarse en la oración prolongada, el silencio y la soledad.

— La profesión religiosa

El noviciado concluye normalmente con la primera profesión religiosa, que será temporal por el tiempo establecido en el derecho propio. El c.654 nos ofrece la noción y efectos de la profesión religiosa: es el acto por el que un fiel cristiano mediante la emisión de los tres votos públicos de pobreza, castidad y obediencia aceptados por el superior competente para ello en nombre de la Iglesia, se consagra a Dios, al tiempo que se incorpora al instituto con los derechos y deberes que la ley establece.

Observamos algunas diferencias respecto a la legislación precedente, que tienen como consecuencia una notable simplificación de la materia:

- no se hace mención a la profesión solemne, aunque se conserve en el derecho propio, porque la profesión de los consejos mediante voto solemne ha dejado de tener específicas consecuencias de carácter normativo —los efectos dependen de la publicidad y perpetuidad del voto en un instituto más que de la solemnidad;
- no se permite ya la sustitución de los votos temporales por vínculos de diverso género —una promesa al instituto, por ejem-

plo— como había permitido la instrucción *Renovationis causam* de 6-1-1969;

• la profesión religiosa, temporal y perpetua implica una consagración definitiva a Dios. La vocación religiosa es un don por su misma naturaleza perpetuo e irrevocable. Por eso se debe subrayar el sentido de totalidad de la profesión temporal; pese al carácter de prueba por ser temporal, es una consagración plena y total que tiene el valor de un aprendizaje perseverante. No se entrega la vida a prueba. Por ello no se puede profesar con la intención de pasar después a otro instituto o forma de vida.

La profesión va acompañada de una acción litúrgica que quiere poner de manifiesto la intervención y presencia de la Iglesia. Hay un ritual de profesión que respeta las tradiciones legítimas de los institutos y recoge el modo de desarrollarse el acto en el que se emite la profesión. Esta acción litúrgica debe expresar la diferencia entre la profesión temporal y la perpetua. La instrucción *Potissimum Institutioni* ratifica que la profesión temporal se haga sin ninguna solemnidad. La profesión perpetua con la solemnidad que se desee y con la presencia de los religiosos y del pueblo porque es signo de unión indisoluble.

Profesión temporal.—El c.656 establece taxativamente cinco condiciones para la validez de la primera profesión, sin que el derecho propio pueda añadir otras como para la admisión al noviciado o la profesión perpetua.

1.ª edad de 18 años cumplidos (16 años en el CIC 17); se dice *al menos;* por lo que el derecho propio podría establecer una edad superior;

2.ª noviciado válidamente cumplido conforme al derecho universal y propio (lugar, tiempo);

3.ª admisión por el superior competente con voto de su consejo; el derecho propio determinará quién será el superior competente: normalmente el Superior mayor propio, excepcionalmente el Superior mayor vicario, nunca otro miembro religioso delegado; la recepción o aceptación de la profesión puede ser delegada; la admisión, nunca; también determinará si el consejo actúa consultiva o deliberativamente;

4.ª emisión expresa y libre —sin violencia, miedo grave y dolo—. La profesión es *expresa* o *explícita* cuando signos sensibles —oral, escrito— manifiestan inequívocamente la voluntad del profesando. Esto se salva a través de la imposición de una fórmula de profesión que se pronuncia dentro de la celebración litúrgica; acertadamente los derechos propios exigen, interpretando este carácter explícito, que se haga pronunciando la formula y rito establecidos y firmando el acta; que en la emisión se haga mención expresa de los tres

votos; que se diga explícitamente el tiempo para el que se emite; otras particularidades (nombre del superior).

5.ª recepción por parte del legítimo superior que acepta la profesión en nombre de la Iglesia; el canon dice «por sí o por otros», por lo que será el Superior mayor o cualquier persona en quien delegue.

En relación con la duración de la profesión temporal, el Código ofrece una norma general y una excepción. El c.655 fija un límite mínimo (3 años) y máximo (6 años). El derecho propio determinará la organización concreta de estos períodos con plazos diversos —anuales, trienio, etc.— evitando que se den interrupciones entre los diversos períodos. Como excepción se admite una prórroga hasta los nueve años si en un caso concreto el superior competente lo considera oportuno. A la conclusión de la profesión temporal se presenta una triple hipótesis:

- El profeso temporal es considerado idóneo y pide espontáneamente renovar su profesión o incorporarse definitivamente al instituto. En ese caso, tiene el derecho de ser admitido. De igual manera, libremente puede abandonar el instituto y no renovar; lo que no se admite es que no profese y continúe en el instituto.
- Tras la experiencia de profesión temporal no se le considera idóneo. En ese caso debe abandonar el instituto.
- Transcurridos los seis años de profesión temporal, el formando o el formador solicita una prórroga que nunca podrá superar los 9 años, y si entonces aún no es considerado idóneo para profesar, debe abandonar el instituto.

Profesión perpetua.—La profesión perpetua se hace después de un período de al menos tres años de profesión temporal. Se puede anticipar tres meses por justa causa que valora el superior competente —personal, comunitaria, litúrgica, etc.—. El Código recoge algunas obligaciones y efectos que siguen a la profesión perpetua:

- anotación en el registro del bautismo (c.535 § 2);
- si se trata de un clérigo secular, la profesión perpetua lo incardina en el instituto religioso (c.268 § 2);
- la profesión perpetua conlleva la renuncia completa a los propios bienes o la posibilidad de hacerlo conforme a la naturaleza del instituto (c.668 §§ 4-5);
- constituye un impedimento matrimonial, de manera que, si atenta matrimonio, será nulo, incurre en entredicho *latae sententiae* y es expulsado del instituto.

— Formación permanente de los religiosos

El capítulo del Código dedicado a la formación termina con un canon relativo a la formación permanente (c.661). Dadas las necesi-

dades siempre nuevas de adaptación a la realidad en continua evolución y la consiguiente necesidad de los miembros de un instituto de renovarse en el espíritu y en su preparación práctica, se prevé que los superiores concedan ayudas y tiempo para una puesta al día doctrinal y práctica y para una renovación espiritual. Cada instituto deberá establecer los modos oportunos. Sería conveniente prever el llamado año sabático, en el que no se dediquen a ninguna tarea que pueda impedir esa acomodación y renovación necesarias (cf. PI 70).

5. Derechos y deberes del instituto y sus miembros (cc.662-672)

El conjunto de derechos y obligaciones que presentamos constituyen el estatuto jurídico de los religiosos, cuyo fundamento radica en la peculiar consagración y misión de esta forma de vida. Se trata sólo de algunos derechos y obligaciones más característicos, porque en otras partes del Código encontramos derechos y obligaciones aplicables a los religiosos —por ejemplo, los relativos a todos los fieles cristianos, cc.208-223; los derechos del religioso y el instituto en las diversas figuras de separación del instituto; el derecho de asociación reconocido en el c.307 § 3 y otros.

Comparativamente con el CIC 17 se presenta totalmente renovado en la inspiración, estructura y contenido. Podemos señalar estas diferencias:

- ya no se formulan privilegios;
- se formulan sólo las obligaciones y derechos derivados de una ley eclesiástica, relegando a otros contextos los derivados de los votos;
- se deroga el axioma *clericalizante* por el que se aplicaban a la vida religiosa todos los derechos-obligaciones de los clérigos (cc.273-289);
- se distingue entre derechos y obligaciones de los institutos y sus miembros;
- algunos son completamente nuevos (uso de los medios de comunicación) y otros muy remodelados (clausura).

Se trata de un elenco muy dispar en cuanto a la relevancia e importancia, pues mientras unos no pasan de ser meras recomendaciones, otras son obligaciones con gran alcance jurídico. Todos los cánones, no obstante, contienen derechos y obligaciones a la vez, aunque la redacción literaria asuma la forma técnica de obligación: quien tiene una obligación tiene el derecho a cumplirla, a que se le proporcionen los medios y se le deje la libertad para hacerlo.

a) *Elenco de los diferentes derechos-obligaciones*

Antes de analizar el contenido y significado de algunas de estas obligaciones más importantes, es oportuno exponerlos por el orden en que se suceden en el Código sin entrar en clasificaciones generalmente artificiales y poco convincentes que la doctrina ha intentado. Están formulados de modo tan genérico que precisan una posterior concreción en el derecho propio:

• el seguimiento de Cristo como regla suprema y marco de todo el capítulo (c.662). Lo esencial de la vida religiosa es la profesión de los consejos mediante votos, a través de los cuales se expresa el seguimiento de Cristo. Los modos de asumir este compromiso de seguimiento son distintos según la índole y finalidad de cada instituto, por lo que corresponde al derecho propio el desarrollo y determinación de esos deberes, tanto desde un punto de vista espiritual o ascético como jurídico;

• obligaciones vinculadas con el cultivo de la vida espiritual (c.663-664). Para alcanzar el fin de su vocación y ofrecer a la Iglesia y al mundo el testimonio de la fidelidad de su vida consagrada, los religiosos han de cultivar una profunda vida espiritual. «La contemplación y unión con Dios es el primer y principal deber de todos los religiosos» (c.663), y para ello se precisan algunos de los medios fundamentales que forman parte de la tradición de la vida religiosa: la contemplación y el trato personal con Dios por medio de la eucaristía, la lectura y meditación de la Sagrada Escritura, la oración y la Liturgia de las Horas; la devoción mariana, también mediante el rosario y la búsqueda habitual de la conversión a través del examen de conciencia, y los retiros espirituales;

• obligación de residir en la propia casa religiosa no ausentándose de ella sin licencia del Superior (c.665);

• se recomienda hacer un uso discreto de los medios de comunicación, evitando lo que pueda ser nocivo para la propia vocación o peligroso para la castidad (c.666);

• obligación de observar la clausura adaptada al carácter y misión de cada instituto en toda casa religiosa (c.667);

• deberes y limitaciones en relación con el uso de los propios bienes (c.668);

• prescripción de llevar el hábito (c.669);

• necesidad de la licencia de los propios superiores para aceptar oficios o cargos fuera del instituto (c.671);

• por último, el c.672 recoge otra serie de obligaciones propias de los clérigos que se aplican a los religiosos, pero evitando la identificación entre la condición del clérigo y el religioso como hacía el antiguo Código: deber de perfecta continencia y prudencia en el trato

con otras personas que puedan poner en peligro la castidad o causar escándalo (c.277); deber de abstenerse de todo lo extraño al estado religioso con expresa prohibición de ejercer cargos públicos con potestad civil (diputado, ministro, alcalde o juez, c.285 § 3); prohibición de desempeñar sin licencia actividades económicas de forma habitual, así como administrar bienes pertenecientes a laicos o aceptar oficios seculares que llevan consigo la obligación de rendir cuentas o salir fiadores (c.286); prohibición de participar activamente en los partidos políticos o en la dirección de sindicatos (c.287); prohibición de presentarse voluntarios al servicio militar (c.291); deber de la formación permanente si se trata de religiosos clérigos (c.279).

b) *Liturgia de las Horas (c.664)*

Los religiosos clérigos están obligados a la celebración completa y diaria, como todos los clérigos, y lo harán en común en los casos establecidos por el derecho propio. Los religiosos no clérigos y las religiosas se atendrán a lo que el derecho propio establezca respecto a las horas que deben hacerse y si lo han de hacer en común o sólo en privado. La Congregación del Culto Divino respondió con fecha 15 de noviembre de 2000 a la pregunta sobre si la obligación de recitar íntegramente el Oficio es grave, ofreciendo los siguientes criterios [19]:

1.° una causa grave (enfermedad, fatiga, ejercicio del ministerio o caridad), pero no una leve incomodidad, excusa de la recitación parcial o incluso total del Oficio divino; para dejar la recitación de laudes o vísperas, la causa ha de ser más grave porque son el doble quicio del oficio cotidiano;

2.° la omisión, total o parcial, del Oficio divino por pereza o relajación innecesaria no es lícita;

3.° el Ordinario propio, por causa justa o grave, puede dispensar parcial o totalmente de la recitación del Oficio divino o conceder su conmutación por otro acto de piedad (por ejemplo, el rosario, vía crucis, lectura bíblica o espiritual, oración mental, etc.).

c) *Obligación de habitar en la propia casa observando la vida común (c.665)*

El c.665 añade a la obligación de habitar en la propia casa religiosa una determinación: *observando la vida común.* No se trata únicamente de cohabitar materialmente en la misma casa; ni siquiera se

[19] Cf. CONGREGACIÓN DEL CULTO DIVINO Y LOS SACRAMENTOS, *Responsa ad quaestiones circa obligationem persolvendi Liturgiam Horarum* (15-11-2000) n.2.

trata sólo de establecer, conforme al c.602, unos vínculos de comunión que funden una estrecha fraternidad. La expresión *vitam communem servantes* encierra un amplio conjunto de estructuras concretas y de prescripciones de carácter espiritual, apostólico, litúrgico, económico y disciplinar fundadas en la tradición secular de la vida religiosa y determinadas por el derecho universal y propio. El religioso renuncia a la vida individual, libre, independiente y adopta un modo estable y comunitario de vivir los consejos. Este estilo de vida común comporta: habitar en la misma casa, bajo el mismo techo, conforme a un orden del día sustancialmente uniforme —unos horarios, prácticas de piedad comunes, ausencias ilegítimas castigadas...—; forma comunitaria de vida, de modo que alimento, hábito, ajuar, mobiliario no quedan a la libre provisión de cada uno, sino que están determinados y en cierto grado uniformados por un sistema de comunicación de bienes; y aspecto disciplinar: sometimiento a una disciplina común, bajo comunes superiores y en la observancia de las mismas constituciones.

Junto a la obligación de observar la vida común, el c.605 establece el régimen de las ausencias de la casa religiosa. El término *ausencia,* que en el Código tiene diversos significados, adquiere aquí un sentido técnico preciso: se refiere a la no-presencia, legítima y prolongada, de los religiosos en una casa del propio instituto permaneciendo íntegramente religiosos. No obstante una cierta semejanza en cuanto a su finalidad, procedimiento y efectos más inmediatos con el instituto de la *exclaustración,* éstas deben ser claramente distinguidas. Pese a que con frecuencia responden a las mismas dificultades y necesidades, el legislador, colocándolas en capítulos distintos, ha puesto de relieve su diverso significado: la ausencia conlleva un alejamiento físico de la casa religiosa sin efecto sobre las obligaciones y derechos del religioso, salvo respecto a aquellas obligaciones inherentes a la vida común; la exclaustración conlleva, frecuentemente, un distanciamiento temporal respecto al instituto. El ausente sólo pretende poder vivir fuera de la casa religiosa permaneciendo plenamente religioso; el exclaustrado, separarse de la vida de su instituto atenuando parcialmente el vínculo con éste y sus superiores. En atención al grado de integración-desintegración respecto al instituto que la causa implica y a los efectos deseados, los superiores aplicarán un instituto u otro, pero las dificultades prácticas de aplicación no justificarán la confusión de uno y otro.

La causa es el punto central de la ausencia del instituto. El c.665 exige la existencia de una causa justa para que la ausencia pueda ser permitida, y ha determinado algunas posibles causas que justifican la concesión de la misma: estudios, salud y apostolado. Con ello, el legislador ha recogido la práctica más común en este campo y destaca-

do la importancia de las mismas. Entre éstas, merece especial interés, por su amplitud y significado, el apostolado ejercido en nombre del instituto. No cualquier actividad apostólica o necesidad pastoral justifica una ausencia, sino sólo aquellas que son debidamente autorizadas y acompañadas. El compromiso por una colaboración pastoral eclesial por parte de los religiosos no puede menoscabar la disciplina religiosa, sobre todo cuando no existe incompatibilidad entre esta respuesta pastoral y la vida común.

Otras causas de diversa naturaleza, no recogidas en el Código, pero presentes en la práctica de las curias, pueden justificar también que los superiores concedan ausencias hasta el año: personales, institucionales, familiares y de fuerza mayor. De todas las posibles causas aquí comprendidas merecen especial relevancia en el momento presente la atención a los padres enfermos, las situaciones personales de crisis vocacionales y el deber del servicio militar. La frecuencia con que se presentan y la atención de que han sido objeto por parte de algunos documentos de la Santa Sede justifican esta consideración particular. Entre estas causas, especiales dificultades de aplicación se dan cuando se trata de crisis vocacionales. Sólo la esperanza de salvar una vocación en serias dificultades justifica la concesión de la ausencia en estos casos, pues los efectos y la situación que se sigue es más próxima a la exclaustración. El juicio sobre la suficiencia o no de la causa para la concesión de la ausencia corresponde al superior con el consentimiento de su consejo; aquélla nunca será un derecho del religioso.

La duración y la causa determinan la autoridad competente para la concesión de la ausencia. Competentes, en principio, para la concesión son el Superior mayor del religioso que la solicita y la Santa Sede, pero, en la práctica, la relevancia de una y otra autoridad difieren sustancialmente. A fin de potenciar la autonomía de los institutos y facilitar el gobierno interno de los mismos, los Superiores mayores ven considerablemente ampliadas sus facultades para conceder el permiso de ausencia evitando así la multiplicación de los inútiles y frecuentes recursos del pasado a la Santa Sede. Si bien, teóricamente, los superiores del instituto no pueden conceder todas las posibles ausencias que se pueden presentar, se da una tendencia a la exclusión de la intervención de la Santa Sede en este campo, que es competente para conceder o prorrogar un permiso de ausencia por encima del año por las causas no especificadas en el c.665.

El silencio del Código sobre el estatuto jurídico del religioso ausente y la poca atención que éste merece en los diferentes comentarios al c.665, hacen pensar que la situación jurídica del ausente en nada difiere del religioso que vive en comunidad: permaneciendo plenamente religioso, conserva todos los derechos y deberes. No

obstante, aunque no se puede hablar de nuevos derechos u obligaciones, parece inevitable un ejercicio diferenciado de algunos derechos y deberes comunes a todo religioso. Así ocurre, sobre todo, con el ejercicio de la voz activa y pasiva y con las obligaciones derivadas del voto de pobreza. En el primer caso, aun conservándose como principio tal derecho, excepcionalmente podría ser suspendido en coherencia con el distanciamiento del instituto que la ausencia en un determinado caso puede conllevar. Reconociendo como efecto propio de la exclaustración la privación de la voz activa y pasiva, sólo excepcionalmente, ésta debería aplicarse a los ausentes. Respecto al voto de pobreza, más allá de la situación peculiar y excepcional que algunas ausencias por motivos personales comportan en este aspecto, el religioso ausente sigue obligado al uso y usufructo de los bienes dependiente de los superiores y a llevar una vida pobre y austera, pero algunas dispensas en este campo resultan inevitables.

En cualquier caso, el permiso de ausencia libera a un religioso de la vida común, pero no de conservar una profunda comunión con el propio instituto. Ésta es la nota característica de la ausencia que debe determinar la oportunidad o no de la concesión. Los medios más oportunos que mantengan concretamente las relaciones entre el religioso ausente y el instituto y la propia comunidad dependerán de cada caso, pero nunca deberán menospreciarse. Estos medios y, sobre todo, el alcance y consecuencias de la ausencia sobre los derechos y obligaciones del religioso deberían recogerse en el documento escrito que acompañe a la concesión del permiso de ausencia. La vida fraterna no admite dispensa, sólo la vida común; lo importante es que el religioso, incluso privado de una vida común determinada llevada bajo un mismo techo, pueda vivir la comunión fraterna y ser fiel a su condición de consagrado.

d) *La clausura (c.667)*

La clausura es la norma que prohíbe o limita, según el carácter y la misión de cada instituto, la salida de los religiosos y la entrada de otras personas a la casa religiosa o a aquella parte exclusivamente reservada a la comunidad. La ley de la clausura ha experimentado diversos cambios a lo largo de la historia. A la clausura el Código dedica un solo canon, c.667, frente a los nueve del viejo Código, y este canon es suficiente para presentar el amplio espectro y diversidad de matices que esta obligación presenta en la vida religiosa. La disciplina vigente establece grados o diversos tipos de clausura, pero, incluso en el caso de institutos dedicados a la vida apostólica, al menos una parte de la casa debe quedar exclusivamente reservada a los religiosos de la comunidad.

A pesar del profundo cambio en su valoración y la mitigación que ha experimentado sigue siendo una obligación de toda casa religiosa. Su finalidad va más allá de un intento de proteger la intimidad de la vida de la comunidad y debe situarse en la necesidad de un clima de recogimiento, de silencio, para poder cumplir el primer deber de los religiosos, que es la contemplación y la unión con Dios por la oración. En este sentido es la expresión por excelencia material y diferenciada de la separación del mundo propio de la vida religiosa. En el CIC 17 la normativa sobre la clausura era mucho más detallada distinguiendo cómo se vivía en las diversas clases de institutos religiosos —votos solemnes, masculinos y femeninos; votos simples, mayor y menor—. Al revisar esta materia se propuso simplificar las normas sobre la clausura y hacer un tratamiento conjunto y orgánico del tema. El canon 667 regula, de menos a más exigencia, cuatro tipos de clausura:

común a toda casa religiosa, masculina y femenina, y con grados diferentes según la misión e índole de cada instituto: de la solemnidad de la misma en algunos conventos autosuficientes —no necesitan salir para nada o casi nada— a la clausura de institutos apostólicos, que se reduce a una cierta intimidad familiar. El canon se limita a imponer el mínimo: alguna parte de la casa reservada a los religiosos. En muchos casos se reduce este mínimo a las habitaciones, pero debe observarse siempre;

común más estricta, propia de los monasterios masculinos de vida contemplativa que permiten que personas ajenas tengan experiencias dentro de la comunidad y asimismo pueden asumir obras de apostolado y caridad al tiempo que se dedican a la contemplación;

constitucional, propia de la vida religiosa femenina no íntegramente contemplativa, por realizar alguna actividad apostólica o caritativa y que se configura en las propias Constituciones como una mitigación de la clausura papal;

papal, propia de la vida religiosa femenina íntegramente contemplativa. Se regula a partir de las normas dadas por la Santa Sede que se contienen en la instrucción *Verbi sponsa* (13-5-1999), donde se regula la extensión de la clausura, la obligatoriedad y el régimen de entradas y salidas.

La concesión de permisos para entrar o salir de la clausura que trata el c.667 § 4 ha sido ampliamente regulada por la instrucción *Verbi sponsa.* Exige siempre causa justa y grave, es decir, dictada por una verdadera necesidad de alguna de las monjas o del monasterio, siendo por tanto una excepción. En los casos ordinarios corresponde a la superiora conceder el permiso para salir de la clausura. Con el consentimiento de su consejo o del capítulo conventual puede autorizar la salida por el tiempo necesario sin que supere la semana. Si se prorroga

por más tiempo, hasta un máximo de tres meses, la superiora necesita el permiso del obispo diocesano o el superior regular, si existe. Si la ausencia supera los tres meses, salvo los casos por motivo de enfermedad, se ha de pedir autorización a la Santa Sede. Asimismo la superiora concede el permiso para entrar a la clausura a los sacerdotes para ejercer algún ministerio con enfermas, procesiones litúrgicas o ritos de exequias, y a otras personas cuando por trabajo o competencia necesitan entrar para proveer a alguna necesidad del monasterio.

e) *Disposición sobre los bienes del religioso (c.668)*

El canon 668 regula algunas exigencias del voto de pobreza que el religioso emite en su instituto, concretamente las relacionadas con los bienes personales que el religioso en cualquier caso puede poseer antes de la profesión perpetua y, en los institutos de votos simples, también después de la misma. Ofrece, por tanto, criterios normativos básicos que expresan el desprendimiento del religioso de sus propios bienes, no los del instituto, y pretende ilustrar el mínimo indispensable canónico que exprese el espíritu evangélico de pobreza y consiguiente seguimiento de Cristo pobre. Las normas contenidas en el canon responden a diferentes actos jurídicos en relación con los bienes:

1.ª *Cesión de la administración de los propios bienes.* Esta cesión se debe hacer antes de la primera profesión, es decir, al final del noviciado una vez que ha sido admitido. La cesión es total y absoluta, aunque sean posibles cláusulas previsoras y realistas —mientras permanezca en el instituto, por ejemplo—. Se hace en beneficio de quien quieran —al instituto, un familiar o amigo—, salvaguardando siempre la libertad y la pobreza según el carácter peculiar de cada instituto, cuyas constituciones o derecho propio pueden establecer algunas limitaciones.

Esta cesión —como los actos que siguen, testamento y renuncia— se hace si se tienen bienes. De poco o nada sirve hacer un documento privado y transitorio para cuando se tengan bienes sin contenido alguno y muy probablemente sin validez civil. Si sobrevienen bienes sucesivamente se realiza un nuevo acto de cesión.

2.ª *Disposición del uso y usufructo.* Siempre que las constituciones no determinen otra cosa, antes de la primera profesión se debe disponer libremente sobre el uso y usufructo [20] de esos mismos

[20] Uso y usufructo son dos conceptos cercanos pero distintos: existen bienes que no producen frutos y de ellos sólo se puede ceder el uso, que es indivisible; cuando, en cambio, producen frutos, el uso del bien puede pertenecer a uno y el uso de los frutos (usufructo) a varios, siendo, por tanto, divisible el disfrute del bien en sí.

bienes: en favor de sí mismos (de modo que aumente su propio patrimonio), de los propios familiares, del instituto o de terceras personas, físicas o jurídicas. Para usar los propios bienes se exigirá el permiso de los superiores. Por su parte, los cambios en estas disposiciones necesitan causa justa y licencia del superior competente que determine el derecho propio.

3.ª *Testamento.* Es obligatorio para todos los religiosos y se debe hacer válidamente incluso con efectos civiles al menos antes de la profesión perpetua. Puesto que el religioso permanece propietario de los bienes, el testamento provee al paso de la propiedad después de su muerte. No es que el testamento en sí tenga valor evangélico o influya de forma determinante en la libertad de espíritu sobre los bienes materiales. Esto se consigue ya con la cesión y renuncia, pero libera al religioso de la preocupación por el destino de sus bienes.

4.ª *Bienes adquiridos por el religioso.* El § 3 del c.668 establece la siguiente distinción: los bienes adquiridos por el propio trabajo —predicación, aplicación de misas, clases, publicaciones, etc.— o por el instituto, es decir, en cuanto que es religioso, corresponden al instituto; los bienes que de cualquier modo corresponden al religioso por pensión, subsidio, seguro... corresponden igualmente al instituto, salvo que el derecho propio disponga de otro modo; todos los demás bienes, que no entran en las anteriores categorías —herencia, donaciones—, no corresponden al instituto, sino que sirven para acrecentar el patrimonio del religioso, que, salvo en algunos casos (voto solemne, § 5), conserva la capacidad de adquirir y de poseer.

5.ª *Renuncia completa.* Esta renuncia a los bienes será obligatoria en algunos institutos que por su misma naturaleza (votos solemnes) así lo establecen en su derecho propio, pero puede ser también fruto de la libre voluntad del religioso al que se lo consiente el derecho propio verificadas algunas condiciones y con licencia del Superior general. La diferencia entre estas dos posibilidades suele ser el momento en que se lleva a cabo: en el primer caso, antes de la profesión perpetua; en el segundo, sólo transcurrido un período de tiempo como profeso de votos perpetuos que establece el derecho propio. En uno y otro caso la renuncia debe ser hecha válida según el derecho civil y se cede la propiedad a quien se quiera. Esta renuncia *ex natura instituti* tiene algunos efectos muy concretos que presenta el canon: se pierde la capacidad de adquirir y poseer en el futuro; a norma del derecho canónico (no del derecho civil), todo acto contrario al voto de pobreza será inválido; todos los bienes que le lleguen después de la renuncia serán para el instituto; y esta renuncia no afecta a la validez de la profesión, sino sólo a la licitud.

En cambio, si la renuncia es voluntaria puede ser total o parcial y de suyo no pierde la capacidad de adquirir y poseer, salvo que así lo

determinen las constituciones. Aunque el Código establece que la renuncia sea en lo posible válida también en el campo civil, de hecho no siempre lo será porque no todas las leyes civiles autorizan la renuncia de un ciudadano a todas sus propiedades. Curiosamente, las razones por las que el Derecho civil prohíbe a veces tal renuncia coinciden con las razones por las que el Derecho canónico ha querido que los religiosos de votos simples conserven la propiedad radical de sus bienes; a saber, en previsión de un posible cambio de voluntad del sujeto con la consecuente necesidad de proveer a su sustento. Aquí reside tal vez la razón instintiva que ha impedido a institutos de votos simples recoger la invitación del Concilio a asumir la renuncia obligatoria a los bienes.

f) *El hábito religioso (c.669)*

El hábito religioso tiene una antigua tradición en la Iglesia, de la cual el hábito monástico representa un emblema. La tendencia a adoptar un modo distintivo de vestir que afirmase una cierta ruptura con la vida secular y testimoniase los valores evangélicos de la pobreza y sencillez siempre caracterizó esta tradición. A lo largo de los siglos ha experimentado una comprensible evolución y diferenciación, manteniendo vivas las exigencias de la sencillez y la pobreza y su valor como testimonio público de consagración de vida. La evolución de la cultura y el cambio de las circunstancias fueron haciendo necesarias en las diferentes épocas históricas la adaptación del hábito. Y la normativa actual, después de la exigencia de adaptación por parte del Concilio, debe enmarcarse dentro de esta larga tradición en la historia de la vida religiosa.

De la expresión usada por el mismo canon podemos deducir fácilmente la obligatoriedad del hábito religioso. «Los religiosos deben llevar el hábito de su instituto hecho de acuerdo con la norma del derecho propio, como signo de su consagración y testimonio de pobreza» (c.669). No obstante, la diferencia con el tratamiento que el CIC 17 hacía de este tema es notable hasta el punto de que entonces se imponían penas tanto a quien ilegítimamente no llevaba su propio hábito como a quienes lo usurpaban. Al lenguaje puramente disciplinar y jurídico del CIC 17 sustituye un canon en el que se recogen, además de la obligación, las exigencias teológicas de la prescripción recogiendo la perspectiva conciliar sobre este tema:

> «El hábito religioso, como signo que es de consagración, ha de ser sencillo y modesto, pobre a la vez que decente, que convenga además a las exigencias de la salud y acomodado a las circunstancias de tiempos y lugares y a las necesidades del ministerio. El hábito, de

hombres y mujeres, que no se ajuste a estas normas debe cambiarse» (PC 17).

Se expresaba, entonces, una doble exigencia: por un lado, que el hábito fuese un signo de consagración; pero, además, que se acomodase este signo a las circunstancias de tiempos, lugares y a las necesidades del apostolado. A partir de las fuentes y la evolución, en el texto actual se quieren expresar los aspectos fundamentales del hábito: es un distintivo de pertenencia al instituto, testimonio público, signo de consagración y de pobreza y manifestación visible de la identidad. Es un modo de expresar su misión, su consagración y su pertenencia. Se trata, por tanto, de una obligación, pero, por motivos razonables, una dispensa siempre será posible.

6. Derechos y obligaciones de los religiosos elevados al episcopado (cc.705-707)

El vínculo con el instituto que produce la profesión religiosa tiene un carácter irrevocable y permanente. Por eso los religiosos que reciben el orden del episcopado siguen siendo religiosos y miembros del instituto en el que profesaron, aunque su nueva condición haga que sus derechos y obligaciones se vean modificados. Las consecuencias que la consagración episcopal tiene se refieren fundamentalmente al contenido del voto de obediencia, del voto de pobreza y a la participación en la vida del instituto en el que, a pesar de seguir siendo miembro, carece de voz activa y pasiva.

El c.705 presenta su nueva situación en relación con el voto de obediencia y establece lo siguiente: «El religioso elevado al episcopado sigue siendo miembro de su instituto, pero, por el voto de obediencia, está sometido exclusivamente al Romano Pontífice, y no le obligan aquellos deberes que él mismo juzgue prudentemente como incompatibles con su condición».

Los cc.706 y 707 presentan la nueva situación en relación con el voto de pobreza. Por otro lado, el religioso obispo queda dispensado en buena parte de los deberes que el c.668 impone en relación con los bienes personales. Por tanto, si por la profesión perdió el dominio de los bienes, adquiere la capacidad para el uso, usufructo y administración de los bienes que adquiera después de ser obispo. Respecto a la propiedad de esos bienes que adquiere, si el religioso se convierte en obispo diocesano, adquiere la propiedad en favor de la Iglesia particular al frente de la que se sitúa y no para el propio instituto; en los demás casos adquiere la propiedad para el instituto o para la Santa Sede, dependiendo de la capacidad o no del instituto para poseer.

Si por la profesión no perdió el dominio de los bienes, recupera el uso, usufructo y administración de los bienes y puede adquirir plenamente para sí todos aquellos bienes que obtenga con posterioridad, salvada siempre la voluntad de los donantes.

Cuando el religioso obispo, por edad u otra circunstancia, pasa a emérito o jubilado, el Código regula su situación en el c.707. No está obligado ya como en el viejo Código a vivir en la casa del propio instituto que elija, sino que puede fijar su residencia en una casa del instituto o no.

7. Apostolado de los institutos religiosos y sus miembros

El Código dedica un capítulo íntegro a regular el apostolado de los religiosos apoyado en dos principios fundamentales: en primer lugar, el reconocimiento del apostolado como algo consustancial a todo instituto religioso —contemplativo o dedicado a obras apostólicas—, pues el apostolado primero y fundamental de los religiosos es el testimonio de su vida consagrada (cc.673-676); en segundo lugar, las relaciones de los obispos con los religiosos en su actividad apostólica (cc.678-682).

a) *El apostolado de los diversos tipos de institutos religiosos*

El c.674 trata del apostolado de los institutos entregados completamente a la contemplación (PC 7). Los religiosos que viven esta vida ofrecen un sacrificio de alabanza a Dios produciendo así ricos frutos de santidad para todo el Pueblo de Dios, al que edifican con el ejemplo y con una escondida fecundidad apostólica. Por eso, no obstante posibles necesidades apostólicas, se establece que no se les llame para desempeñar ministerios pastorales.

El c.675 se refiere a los institutos que se dedican a obras de apostolado y que se pueden denominar apostólicos en cuanto la actividad apostólica pertenece a su misma naturaleza y carisma fundacional. Se dan algunas notas que deben caracterizar a éstos: toda la vida de sus miembros debe estar llena de espíritu apostólico; toda acción apostólica debe estar llena de espíritu religioso, es decir, proceder de una íntima unión con Dios y favorecer y estimular esta unión; toda acción apostólica debe ejercerse en nombre y por mandato de la Iglesia.

Por último, el canon 676 se refiere a los institutos laicales, tanto de mujeres como de varones, y de ellos se dice que «participan en la función pastoral de la Iglesia y prestan servicios muy diversos a los hombres mediante las obras de misericordia espirituales y corporales».

b) *Relaciones de los obispos con los religiosos en la actividad apostólica*

Desde un punto de vista doctrinal y jurídico, las relaciones entre obispos e institutos religiosos al realizar el apostolado en una Iglesia particular se regulan en base a cuatro principios fundamentales [21]:

1.° El principio de *comunión eclesial* como base para unas relaciones más fraternas y fecundas. La comunión supone y exige en la Iglesia la diversidad de ministerios, funciones y carismas, pero, en lugar de subrayar la superioridad de unos sobre otros, pone de relieve la exigencia de mutuo servicio y complementariedad. El c.675 § 3 recoge una dimensión de esta necesaria comunión: «La actividad apostólica, que se realice en nombre de la Iglesia y por su mandato, debe ejercerse en comunión con ella».

2.° El principio de *coordinación,* porque se da una doble autoridad confluyente y acumulativa en la disciplina de las obras apostólicas que un religioso lleva a cabo: superiores propios del instituto y obispo. Esto tiene una consecuencia legislativa en el c.678 § 3: «Es necesario que los obispos diocesanos y los Superiores religiosos procedan de común acuerdo al dirigir las obras de apostolado de los religiosos».

3.° El principio de *autonomía* reconocido en el c.586 a todos los institutos religiosos. Es una autonomía que no se limita a la vida interna, sino que tiene sus consecuencias también en el modo de llevar a cabo las actividades apostólicas, pues un instituto no puede traicionar su don fundacional. Por eso el obispo está obligado a conservar y tutelar la autonomía de cada instituto y a urgir a los religiosos a que sean fieles a la disciplina y espíritu de su instituto. Por un erróneo afán de eclesialidad o de necesidad, un instituto no puede perder la propia identidad carismática; sería privar a la Iglesia de dones y carismas necesarios para su misión y santidad.

4.° El principio de *subordinación* al obispo como consecuencia de la inserción de los religiosos en la pastoral diocesana. Los religiosos, sean exentos o no, pertenezcan a institutos de derecho diocesano o pontificio, están sometidos en el ejercicio del apostolado a la potestad del obispo diocesano. Así lo expresa el c.678 § 1.

A partir de estos principios se definen las diversas relaciones con los obispos en el ejercicio del apostolado. El legislador define un triple campo de subordinación por parte de los religiosos (c.678 § 1):

• Cura de almas: comprende todos los oficios y funciones que pueden desempeñar en la Iglesia local en el ejercicio de su ministerio pastoral. En concreto comprendería: predicación, educación religio-

[21] Cf. T. Rincón-Pérez, *La vida consagrada en la Iglesia latina,* o.c., 120.

sa y moral, catequesis, formación litúrgica, disposiciones del obispo sobre el modo de realizar el apostolado, actividad social...

- Ejercicio público del culto divino: en el ejercicio público de sus funciones ministeriales se someten a las disposiciones generales litúrgicas de la Iglesia (todo lo relativo a administración de sacramentos, sacramentales, Liturgia de las Horas, exequias, culto de los santos, imágenes, reliquias, lugares y tiempos sagrados...).
- Otras obras de apostolado: todo apostolado que no entre en lo anterior (escribir periódicos, programas de televisión...).

— Visita canónica

Como medio para ejercer su función de guía y rector de toda la actividad en la Iglesia particular, el Código reconoce al obispo el derecho de visita a los religiosos (c.683). Es optativa, una facultad o derecho que le atribuye el derecho —a diferencia de la que hace a la diócesis y a los monasterios *sui iuris* y casas de los institutos de derecho diocesano, que es obligatoria—. Realiza la visita por sí mismo o por otros precisamente porque es un derecho, una facultad, no una obligación. Puede visitar, por tanto, las iglesias y oratorios públicos y semipúblicos, las obras y actividades encomendadas por el mismo obispo —escuelas, colegios, hospitales, asilos, locales juveniles...— y aquellas asociaciones que, vinculadas al instituto, quedan bajo su jurisdicción.

— Potestad penal del obispo

Se recogen tres provisiones de carácter penal de las que el obispo puede hacer uso para salir al paso de algunos abusos en el ejercicio del apostolado: *a)* Prohibir a un religioso residir en la diócesis (c.679): se trata de un medio muy limitado y condicionado y para casos muy extremos que responden a una razón de bien común ante ciertos delitos escandalosos gravemente nocivos para la comunidad. Por eso se habla de causa gravísima ante la que urge poner remedio para evitar males mayores. *b)* Proceder penalmente tras la visita para cortar abusos (c.683 § 2). *c)* Facultad condicionada de remover a un religioso de un oficio conferido por él (c.682 § 2).

En las tres hipótesis el procedimiento a seguir es el mismo: advertencia al Superior mayor que no toma medidas: este aviso claro y concreto de lo que se va a hacer y por qué es necesario, pues corresponde al superior antes que al obispo poner el adecuado remedio; y, después de tomar la decisión, el obispo debe cumplimentar una formalidad conclusiva de todo el procedimiento, que consiste en notifi-

car el asunto a la Santa Sede. La razón o finalidad de esta notificación no es desconfianza en el obispo y minusvaloración de su potestad. Se trata de que sirva de garantía para otros obispos, pues el religioso puede actuar del mismo modo en otra diócesis y también para anticipar el material adecuado para el posible y más que probable recurso del religioso o del mismo superior, que puede no estar de acuerdo con el obispo.

— Obras encomendadas por el obispo diocesano a religiosos (c.681)

El c.678 habla de las obras y actividades propias de un instituto —una librería, un colegio—. Este canon, en cambio, habla de aquellas obras que, perteneciendo a la diócesis, el obispo quiere encomendar a religiosos —una parroquia, obra de piedad o caridad, una asociación, una fundación—. Estas obras quedan bajo la autoridad y dirección del obispo, y, por tanto, los religiosos que en ellas participen quedan bajo la doble dependencia de que hablaba el c.678 (superior propio y obispo).

Lo novedoso del canon es la obligatoriedad que se estipula de llevar a cabo un convenio —expresamente no se ha querido hablar de contrato— que confiere estabilidad y seriedad a la encomienda y evita ambigüedades. El canon determina lo mínimo que no puede faltar en ese convenio: tarea, número de personas (cualidades, horas de dedicación, sustituciones), cuestiones económicas (paga, huelga, destino de excedentes).

— Nombramiento y remoción de oficios eclesiásticos (c.682)

El nombramiento lo efectúa exclusivamente el obispo, pero el superior religioso competente, que normalmente será el Superior mayor, debe presentar algún miembro o dar su consentimiento al que es nombrado. Sin uno de estos dos modos de actuación, el obispo no puede proceder a nombramiento alguno de un religioso.

La remoción, por el contrario, sitúa en idéntico plano de igualdad al obispo y al superior. Pueden remover ambos con el simple preaviso al otro. En ningún caso se requiere el consentimiento del religioso removido, a quien sólo le cabe en este caso el recurso.

Del análisis de toda esta normativa podemos concluir algo. La atmósfera de dependencia es más intensa, más determinante y más clara; su fundamento inmediato reside en que toda acción apostólica ha de ser llevada a cabo en nombre y por mandato de la Iglesia, en comunión con quienes la representan y son sus responsables. El supe-

rior no puede ciertamente ignorar las instancias pastorales de las Iglesias particulares en que trabajan los religiosos; pero tampoco el obispo puede ignorar las obligaciones de estado y condición de los religiosos que trabajan ministerialmente en su diócesis. Cuenta la historia que las relaciones entre obispos y religiosos no siempre procedieron con la debida armonía y comunión. Quizás les faltó una legislación orgánica y clara como la del nuevo Código, doctrinalmente bien fundamentada y teológicamente inspirada más bien en la comunión que en las reivindicaciones de competencia. Sea como sea, no conviene ilusionarse con la magia de las normas, aun de las bien hechas. Es necesario que estas nuevas e incrementadas relaciones procedan con aquellas paulinas «humildad y mansedumbre, largueza de ánimo y de miras, caritativo aguante y pacífica unidad en el espíritu» (Ef 4,1-3).

8. Separación del instituto

El capítulo VI de la parte específica que el Código dedica a los institutos religiosos (cc.684-704) regula jurídicamente la separación de los religiosos del instituto al que se incorporaron. Tal separación se puede verificar de tres modos diferentes: por el paso a otro instituto (cc.684-685); por la salida temporal o definitiva (cc.686-693); por la expulsión o dimisión penal (cc.694-704).

Las tres situaciones o hipótesis, aunque netamente diversas, no sólo a nivel jurídico, sino también psicológico-moral, se han reunido en el mismo capítulo por unirlas un efecto idéntico: la separación del instituto [22]. Además cabe señalar la tendencia a la unificación del procedimiento a seguir en las tres posibilidades. Mientras en el CIC 17 se daban dos o tres tipos diversos de procesos, ahora se habla de un único proceso jurídico-administrativo, con lo que se ha simplificado bastante la materia.

a) *Tránsito a otro instituto de vida consagrada o sociedad de vida apostólica*

Las hipótesis que nos plantea el Código son tres y las presentamos separadamente: paso de un instituto religioso a otro; paso de un

[22] Algunos autores siguen discutiendo que la exclaustración se trate en el capítulo sobre la separación, puesto que no supone realmente separación del instituto en sí misma. Pero, puesto que se trata del paso más inmediato a la ruptura definitiva con el instituto, tiene una indudable apariencia de separación del instituto.

monasterio *sui iuris* a otro; y paso de un instituto religioso a un instituto secular o sociedad de vida apostólica y viceversa.

El tránsito puede deberse a causas diversas; aunque el Código no haga mención alguna a ellas, el profeso necesitará aducir alguna y su validez será valorada por los superiores. Algunas de éstas serán: deseo de una vida religiosa más rígida o más en sintonía con las propias aspiraciones y capacidades; la dificultad de observar la regla propia del instituto del que se forma parte; el desagrado moral causado por factores y circunstancias diversas; enfermedad que impide vivir en un instituto observando las reglas, etc.

Fundamentalmente, el profeso que, movido por intenciones rectas, pretende vivir su vida religiosa en otro instituto, está en búsqueda de la voluntad de Dios, lleva a cabo una profundización sobre su vocación: es un derecho legítimo suyo, y tal vez hasta un deber que la Iglesia se esfuerza en reconocer y proteger, pero que debe ir siempre guiado de las necesarias cautelas jurídicas para evitar decisiones imprudentes y equivocadas. Lo que está en juego en esta hipótesis es el modo concreto de realización de la propia vocación. La vida consagrada en abstracto no existe, sino que siempre se actúa en formas concretas, es decir, según el modo propio de cada instituto. Por ello, frente a la petición de pasar a otro instituto, hay que ver si el solicitante va en busca de una actuación más plena y perfecta de su vocación, y por tanto de la voluntad de Dios, o simplemente manifiesta una inestabilidad psicológica de difícil solución. Tutelando el derecho del religioso, la Iglesia respeta la libertad de la persona y al tiempo salvaguarda el bien de los institutos y el mismo bien público de la Iglesia. Pensemos, por ejemplo, en el caso de que el paso inmediato supusiera un daño para el instituto, porque el solicitante desempeña un oficio que no puede ser confiado inmediatamente a otro. Entonces, la autoridad competente puede diferir durante algún tiempo la concesión de este paso, pero tiene que prover lo antes posible para salvaguardar la justicia, equidad y caridad del caso.

— Paso de un instituto religioso a otro instituto religioso (cc.684-685)

El paso se puede dar cuando se obtenga la autorización por parte de los superiores generales de ambos institutos. Éstos necesitan el consentimiento de sus respectivos consejos (antes era necesaria la licencia de la Santa Sede). En caso de que el superior *a quo* niegue al religioso la autorización pedida, puede presentar recurso a la Santa Sede exponiendo sus razones. Contra el posible rechazo del superior *ad quem* no es posible recurso alguno. Una vez que es admitido debe llevar a cabo un período de prueba —no un nuevo noviciado—, que

dure al menos tres años. Concluidos estos tres años se presentan varias posibilidades:

- el religioso pide ser admitido a la profesión perpetua en el nuevo instituto y los superiores competentes acogen la instancia: en el tiempo establecido hará la nueva profesión;
- el religioso hace la instancia, pero no es acogida: entonces tiene que volver al instituto de origen y, si no se le concede indulto de secularización, seguirá siendo religioso a todos los efectos. Al tiempo que se le acoge y ayuda a reintegrarse plenamente, se le ayudará también a valorar si su petición de paso y su regreso no denotan cierta inconstancia y, eventualmente, su falta de idoneidad para la vida religiosa;
- el religioso no pide profesar en el nuevo instituto: igualmente regresa al instituto de origen salvo que obtenga indulto de secularización.

Efectos del paso: el paso determina en el religioso una particular situación que presenta dos fases:

1.ª Durante el período de prueba y hasta la emisión de los votos en el nuevo instituto se verifica una situación transitoria y anómala respecto a ambos institutos, ya que permanecen en vigor los votos ya emitidos y a los cuales el religioso sigue obligado; pero, en cambio, se suspenden los derechos y obligaciones que tenía en el instituto precedente, puesto que no vive ya en él. Y, por otra parte, desde el comienzo está obligado a observar el derecho propio del nuevo instituto, como si fuese ya miembro. Pero no tiene ningún derecho de voz activa ni pasiva aún.

2.ª Con la profesión en el nuevo instituto se incorpora a todos los efectos, y, en el caso de que se trate de un clérigo, es incardinado al nuevo instituto. Cesan al mismo tiempo los votos, derechos y obligaciones precedentes.

— Paso de un monasterio *sui iuris* a otro (c.684 § 3)

El procedimiento es más simple, pues el derecho común exige únicamente el consentimiento del Superior mayor de uno y otro monasterio, por un lado, y el consentimiento del capítulo del monasterio *ad quem*, por otro. El derecho propio puede establecer otros requisitos, pero no es necesaria una nueva profesión, dada la estrecha afinidad existente entre los dos monasterios —mismo instituto, federación o confederación—. Después de un período de prueba —también aquí al menos tres años— se incorpora mediante la aceptación formal sin necesidad de una nueva profesión.

— Paso de un instituto religioso a un instituto secular o sociedad de vida apostólica y viceversa (c 684 § 5)

En este caso se necesita la licencia de la Santa Sede y es necesario atenerse a sus disposiciones según cada caso La necesidad de tal licencia está motivada por el hecho que instituto religioso, instituto secular y sociedad de vida apostólica son formas de vida consagrada de naturaleza diversa, al haber más riesgo para la persona y al cambiar también la naturaleza de los compromisos asumidos en la Iglesia, es necesaria una intervención superior

b) *Salida de un instituto*

Como en el CIC 17, se distingue entre una salida temporal, llamada *exclaustración,* y una salida definitiva, llamada *secularización* [23] Al tener caracter temporal, la exclaustracion no comporta como tal la separación del instituto —por eso no era del todo apropiado el modo de designarla en el pasado como *secularización temporal*— El relativo indulto da de hecho facultad solo para permanecer *extra claustra* por un determinado período de tiempo La secularización, en cambio, teniendo carácter definitivo, conlleva la plena separacion del instituto

La exclaustración es propia de los profesos de votos perpetuos Actualmente es la primera forma de separación, parcial y temporal, del instituto al que pertenece un religioso con la consiguiente suspensión de las obligaciones y derechos incompatibles con la nueva forma de vida, pero conservando los votos religiosos, las obligaciones que derivan de ellos y la dependencia de los superiores Puede ser voluntaria, en cuanto solicitada por el religioso, o impuesta por la competente autoridad (obispo diocesano o Santa Sede) [24]

La secularización puede ser libre, al final de los votos temporales, solicitada durante la profesión temporal o perpetua, o impuesta por la competente autoridad al final de los votos temporales Podria ser también impuesta por la Santa Sede durante la profesion temporal o perpetua, pero el Codigo no hace mención de estas formas

[23] La palabra *secularizacion* como tal aparece solo una vez en el Codigo en el c 684 § 2 En los demas casos se habla de «indulto de salida del Instituto»

[24] No obstante su similitud con la figura juridica de la ausencia, difiere de ella radicalmente La ausencia es un alejamiento fisico de la casa religiosa sin efecto alguno sobre obligaciones y derechos, la exclaustracion representa una separacion temporal del mismo instituto con consecuencias juridicas y con un ordenamiento canonico diverso del que rige la vida normal del religioso

— Exclaustración (o salida temporal)

La exclaustración, respetando siempre el vínculo fundamental de pertenencia con el instituto y los votos, puede presentar formas diversas

a) exclaustración *simple,* concedida por causas graves por el Superior general a peticion del propio subdito por un período de tiempo no superior a tres años,

b) exclaustración *simple* por más de tres años, reservada a la Santa Sede, o al obispo diocesano si se trata de institutos de derecho diocesano,

c) exclaustración de *monjas* contemplativas, reservada siempre a la Santa Sede,

d) exclaustración *impuesta* por la Santa Sede a petición del Superior general,

e) exclaustración *cualificada,* concedida por la Santa Sede a clérigos en casos especiales para vivir temporalmente en medio del mundo *more laicorum,* con dispensa de las obligaciones que derivan del orden sagrado, excepto el celibato

Indulto de exclaustracion simple solicitada —Es la permanencia temporal de un religioso de votos perpetuos fuera de toda casa religiosa, solicitada al propio Superior general por él mismo sobre la base de una causa grave Su finalidad o razón de ser es salvaguardar la vida comun de las comunidades y proporcionar al exclaustrado la oportunidad y condiciones necesarias para solucionar la crisis particular que le lleva a pedirla

En el CIC 17 todo indulto de exclaustración era competencia exclusiva de la Santa Sede En el nuevo ordenamiento canónico el indulto de exclaustración previsto para los profesos perpetuos puede ser concedido directamente por el Superior general con las siguientes condiciones

- que el superior general obtenga el consentimiento de su consejo,
- que el indulto esté justificado por una causa grave que se valorará atentamente dificultades para observar la obediencia, crisis vocacionales, problemas psicologicos, etc ,
- que la duracion de la exclaustración no supere el trienio (una prórroga o concesion superior al trienio queda reservada a la Santa Sede, esta reserva obedece a la gravedad del asunto y al hecho de que las prórrogas multiplicadas e indefinidas acercan las exclaustraciones a las salidas definitivas),
- que, tratandose de un religioso clérigo, se obtenga previamente el consentimiento del Ordinario del lugar en el cual el profeso deberá residir y ejercitar su ministerio

Indulto de exclaustración impuesta.—Tradicionalmente la exclaustración fue siempre voluntaria, pero se fue poco a poco introduciendo en la praxis de la Santa Sede la exclaustración impuesta (llamada *ad nutum Sanctae Sedis).* Ahora se codifica esta posibilidad aunque siga teniendo un carácter especial para casos en los que el religioso no pide la exclaustración ni hay razones suficientes para proceder a la expulsión.

En casos particulares la permanencia del religioso en el instituto puede no ser aconsejable, porque puede ser perjudicial para la vida de la comunidad. Suelen ser casos muy delicados en que se manifiesta cierta incapacidad para la vida comunitaria en los cuales el religioso no presenta instancia para ser exclaustrado ni los superiores pretenden expulsarlo porque no hay motivos. En estas hipótesis, la petición de exclaustración viene hecha por el Superior general con el consentimiento de su consejo y presentada a la Santa Sede. No está previsto un especial procedimiento. En la práctica se suele seguir por parte de los superiores religiosos el procedimiento previsto para la dimisión *servatis servandis* (c.694).

En todo caso, contra el decreto que impone la exclaustración el religioso puede recurrir a la Santa Sede si lo emitió un obispo diocesano (institutos de derecho diocesano); a la Signatura Apostólica si fue emitido por una Congregación de la Santa Sede.

Efectos canónicos de la exclaustración.—El c.687 enumera los efectos de las diferentes clases de exclaustración: 1.º Queda exonerado de las obligaciones no compatibles con su nueva situación de vida: *respecto a los votos,* ninguna mitigación respecto a la castidad; dispensas respecto a la pobreza especialmente cuando la concesión de la exclaustración es polémica; debilitamiento de la obediencia, al menos de una práctica de la obediencia de tipo conventual; respecto a *otras obligaciones* derivadas de las constituciones o cánones y que definen obligaciones comunes a todos los religiosos; permanecen en vigor siempre que no sean incompatibles. 2.º Permanece bajo la dependencia y cuidado de sus superiores y del Ordinario del lugar, sobre todo si se trata de un clérigo. 3.º Puede llevar el hábito del instituto, salvo que en el indulto se determine de modo diverso. 4.º Carece de voz activa y pasiva.

— Secularización (o salida definitiva)

Consiste en la salida definitiva del instituto a la que va unida *ipso iure* la dispensa de los votos y las obligaciones que de ellos derivan y, consiguientemente, el retorno a la vida secular. Las hipótesis son diversas: libre, al final de los votos temporales; impuesta, al final de

los votos temporales; solicitada, durante los votos temporales; y solicitada, durante los votos perpetuos

1. *Libre, al final de los votos temporales* (c.688 § 1).—Al margen de la obligación moral de quien profesó en un instituto, el religioso es totalmente libre de abandonar el instituto cuando sus votos cesan y con ellos todos los efectos. No es admisible ningún derecho ni forma de retención y esto aun cuando no haya causa alguna objetivamente válida para salir y el instituto supiese que está pecando de arbitrariedad, imprudencia o temeridad; asimismo se debe evitar toda presión coactiva para que manifieste las causas del abandono si no lo desea. Éstas, en todo caso, serán la conciencia de no estar llamado por Dios o la de no ser apto para la forma de vida concreta del instituto.

2. *Impuesta, al final de los votos temporales (c.689).*—El Código no recoge la salida del instituto impuesta durante los votos temporales. En estos casos, por tanto, lo que jurídicamente procede es esperar a que expiren los votos y no admitirlo a la renovación de la profesión. Pero, en cambio, el Código reconoce en el c.689 la facultad del Superior mayor competente de excluir a un profeso de votos temporales de la renovación de los votos o la no admisión a la profesión perpetua para proteger los derechos del instituto.

El canon habla de que se deben dar *causas justas* —y posteriormente se destaca entre estas posibles causas la enfermedad física o psíquica, pero excluyendo severamente la locura como causa de no admisión a la renovación—. No se trata únicamente de causas delictivas y culpables, sino de otras también sin culpa del sujeto, que se pueden inspirar en el bien subjetivo y personal del mismo profeso o la misma vitalidad del instituto. En todo caso —y esto es importante subrayarlo—, el canon otorga una facultad, no impone una obligación; quiere esto decir que, aun con causas justas, el Superior mayor puede admitir a la renovación al religioso.

No se requiere mayor formalidad ni proceso alguno para constatar las causas ni para decretar la exclusión. Es algo que valora el superior con su consejo. Pero puesto que esta exclusión no es en absoluto y en la mayoría de los casos una pena que siga a una culpabilidad manifiesta, sino simplemente ineptitud para proseguir, si el excluido desease y consintiese escuchar las causas, deberían serle dichas a fin de evitar males peores —antes el Código expresamente decía que el superior no estaba obligado; ahora no parece que pueda seguir en pie tal principio: por equidad, respeto y caridad.

El c.689 § 2 establece que también puede ser causa de exclusión la enfermedad física o psíquica, aunque se haya contraído después de la profesión temporal, cuando según el juicio de los peritos haga a la persona inepta para la vida específica del instituto. El canon, con

todo, pone una condición: que esa enfermedad no se deba a una negligencia por parte del instituto. En este caso, si no hay otras causas, el sujeto no puede quedar excluido de la renovación o de la admisión a la profesión perpetua. Se intenta así salvaguardar el bien del sujeto y el bien del instituto.

La locura no permite la exclusión. El canon establece una severa prohibición en este sentido. El instituto deberá cuidarlo y esto aunque no llegue a profesar perpetuamente a causa de su locura y llegue un momento en el que no es religioso. Las razones de esto son evidentes: caridad; presunción de que la mayoría de las veces la causa haya sido la formación o vida llevada en el instituto; esperanza de que dentro del instituto se le atienda mejor y se le ayude a recuperarse.

3. *Solicitada, durante los votos temporales (c.688 § 2).*— Cuando el religioso decide abandonar el instituto estando la profesión temporal aún en vigor, debe solicitar un indulto de salida con alguna causa al Superior general, que, con el consentimiento de su consejo, lo concederá o no. En caso negativo, sólo le queda esperar a que expire el período de profesión. El solicitante en este caso no tiene ningún derecho a obtener el indulto. La norma que regula esta hipótesis es, por tanto, expresión de la autonomía concedida a los institutos. En particular, la Iglesia considera suficiente garantía de justicia y de orden jurídico la intervención del superior interno.

Aquí ya no se habla de causa justa, sino grave, pues se interrumpe un compromiso público —no basta, por tanto, una causa irracional o imprudente y ésta deberá ser manifestada para obtener el indulto—. El hecho de que existan causas, por otra parte, ni justifica ni confiere derecho alguno; son ocasión y condición para la facultad del Superior general, que nunca está obligado. A la gravedad se deberá unir en todo caso la urgencia que hace difícil o perjudicial la espera.

A diferencia de las salidas al expirar los votos, necesita la formalidad del indulto escrito. Éste puede ser aceptado o rechazado, pero una y otra posibilidad se deben manifestar expresamente, porque si, pasados diez días hábiles de la notificación del indulto, el interesado no manifiesta su aceptación, el rescripto deja de tener valor.

4. *Solicitada, durante los votos perpetuos (c.691).*—El c.691 legisla la posible vía de salida para los profesos perpetuos estableciendo una serie de limitaciones que hacen del canon una mezcla de comprensión y de limitación restrictiva, de apertura benevolente y realista mezclada con dificultades y seriedad canónicas ante la suprema gravedad del acto de dispensa de los votos perpetuos. Se roza la prohibición, pero no se llega a ella. Por lo demás, el canon habla de *causas gravísimas,* lo que alude al carácter excepcional. Y en

cualquier caso, las causas no otorgan derecho a nada frente a la obligación asumida por la profesión. Se trata siempre de una gracia. El procedimiento a observar en estos casos es el siguiente:

1.º Presentación de la solicitud: el religioso voluntariamente —no necesariamente de forma espontánea— dirige su solicitud al superior general (normalmente a través del correspondiente superior mayor, pero podría hacerlo directamente). Aunque sea la Santa Sede quien conceda el indulto, se debe presentar al superior general porque la Santa Sede no puede conceder la dispensa sin el voto del superior general y su consejo. Además se podrá fundamentar mejor su voto conociendo las causas de la petición. No es, por tanto, para disuadir o bloquear la solicitud: no tiene sentido que llegue a la Santa Sede si el voto del superior general no va a ser positivo.

2.º Votos del superior general y de su consejo: se trata de dos votos distintos, uno el del superior general, otro el del consejo en cuanto persona jurídica colegial. Estos votos ni son deliberativos ni consultivos, pues ni expulsan, ni admiten ni deciden, sino que informan y dan su parecer. Pueden ser favorables o no, unánimes o no. Corresponde a la Santa Sede decidir.

3.º Al voto se añade un breve *curriculum* y la solicitud del mismo religioso y se envía a la Santa Sede. La praxis y normas de la Congregación de vida consagrada son muy taxativas y claras a este respecto: el expediente de solicitud de dispensa de votos perpetuos debe contener: *a)* petición escrita por el mismo religioso interesado; *b)* algún informe dado por el superior competente útil para la resolución del caso; *c)* el visto bueno del superior general respectivo; *d)* parecer del Ordinario del lugar donde reside el religioso o va a residir.

Efectos de la secularización (c.693).—Condiciones de eficacia del indulto son la aceptación por parte del solicitante y la legitimidad y validez del mismo, es decir, que haya sido concedido por la autoridad legítima sobre la base de graves causas en caso de votos temporales y gravísimas en caso de votos perpetuos. El indulto lleva consigo como efecto la dispensa de los votos y de todas las demás obligaciones surgidas por la profesión. Además pierde todos los derechos que tenía dentro del instituto.

Para un religioso clérigo, el indulto comporta la excardinación del instituto; por ello, no se le debe conceder si antes no ha encontrado un obispo que lo incardine en su diócesis o lo reciba *ad experimentum.* Si después de ser recibido *ad experimentum* no es incardinado, el clérigo no puede ejercer el ministerio hasta que no encuentre otro obispo.

Readmisión (c.690).—No existe ningún derecho a ser aceptado de nuevo en el instituto por parte de quien terminó el noviciado y por cualquier razón no hizo la profesión, ni por parte de quien no renovó

la profesión temporal o no hizo la perpetua, ni por parte de quien pidió indulto de dejar el instituto. En el canon 690 se reconoce solamente una habilidad, pero no un derecho. Por eso contra el rechazo de readmisión no hay ninguna posibilidad de recurso. La autoridad competente para la readmisión es el superior general con el consentimiento de su consejo.

La readmisión no implica la obligación de repetir de nuevo el noviciado. El moderador supremo, en todo caso, debe determinar el tiempo y modalidad de una prueba previa a la admisión para la profesión temporal. Dependerá en cada caso de las causas por las que dejó el instituto y el tiempo transcurrido.

c) *Dimisión o expulsión del instituto (cc.694-704)*

Se describen las posibles formas jurídicas de dimisión del instituto religioso con sus respectivos procedimientos y efectos. Comparativamente con el CIC 17 podemos decir que la materia es mucho más clara, menos complicada y más uniforme (reduciendo al mínimo indispensable las distinciones masculinos-femeninos, clericales-laicales, pontificios-diocesanos, perpetuos-temporales).

La importancia de la materia por los valores en juego está fuera de toda duda. La expulsión es un medio de defensa de los institutos ante el peligro de tener que aguantar a personas que causan problemas y molestias graves por no haber tenido la vocación o haber sido infieles a la misma. Lo que está en juego es la salud y el vigor de los institutos, el respeto al propio carisma y el derecho fundamental de los demás miembros a vivir el don recibido. Por eso las normas que regulan esta materia pueden parecer exceso de juridicismo, pero es respeto a los derechos de las personas.

La expulsión se verifica ante un comportamiento delictivo o al menos moralmente reprobable y culpable por parte del religioso. Por tanto, la iniciativa no es del religioso, sino de la autoridad que sale al paso de la contradicción manifiesta y estridente con las exigencias fundamentales de la vida religiosa. En toda esta cuestión han de protegerse ante todo los derechos del instituto y de la Iglesia, pero en el procedimiento a seguir deben protegerse siempre los derechos del expulsado ofreciéndole todos los medios de defensa para que todo se haga según justicia y sólo se expulse al que es verdaderamente culpable y que, según los casos, no se haya arrepentido. Los procedimientos previstos por el nuevo Código son tres procedimientos administrativos diferenciados por las diversas causas de expulsión. Se presentan diversas situaciones.

— Dimisión *ipso facto* (c.694)

El sentido y razón de la norma es evidente: se pone a disposición del instituto un remedio rápido para liberarse de miembros perjudiciales para el mismo instituto; se puede decir que éstos se autoexpulsan, y esto al margen de que lo sepan o lo ignoren, lo quieran o no, e incluso antes de la declaración legal, que no afecta para nada a la validez de la misma dimisión.

Causas.—Por abandono notorio[25] de la fe católica (c.751), lo que se verifica en las hipótesis de apostasía, cisma y herejía; o por matrimonio —incluso civil o sólo atentado sea cual sea el motivo de no celebración—. Conlleva la dimisión incluso en el caso de invalidez del matrimonio por causa del impedimento de profesión perpetua.

Procedimiento.—Por la misma naturaleza de estos delitos que implican por su incompatibilidad con la vida religiosa una autoexclusión del sujeto, la expulsión es automática. El procedimiento, por ello, se limita a que el Superior mayor con su consejo, sin retraso alguno, recoja las pruebas y haga una simple declaración del hecho de modo que la expulsión conste jurídicamente. No se trata de una sentencia, sino de recoger pruebas e informaciones que confirmen el hecho. La sentencia viene dada por el mismo derecho universal a través de este c.694.

— Dimisión *ab homine,* obligatoria por derecho (c.695)

No se trata ya de una dimisión automática una vez cometidos los delitos, pero se trata de una dimisión obligatoria; quiere decir que no lo dimiten los delitos por sí mismos, sino el superior basado en la fuerza y significado de los delitos. El superior estaría obligado a llevarla a cabo, pero si no actúa no llega a ser realidad jurídica. Los delitos son antitestimonio y un escándalo en la comunidad eclesial y por ello los superiores tienen que proceder por voluntad expresa del legislador, pero en este caso se ofrece al individuo la posibilidad de defenderse.

Causas.—Son las siguientes:

• Delitos sobre la vida y libertad humanas —la enumeración es taxativa y cerrada—: el homicida (el doloso o intencionado y el cul-

[25] No es suficiente haber renegado de modo secreto, oculto, íntimo, ni el abandono privado aunque sea conocido. Debe verificarse al menos una notoriedad de derecho (se conoce tras una sentencia judicial o una declaración jurídica o confesión admisiva del interesado) o incluso puede ser suficiente una notoriedad de hecho (es de público dominio el hecho y no es posible excusarle ni justificarle).

pable, directa o indirectamente, personalmente o *in solidum),* los secuestradores de alguien, los mutiladores, los procuradores de un aborto si se produjo efectivamente

• Delitos sobre el sexto mandamiento y el voto de castidad

• Los concubinarios (fornicación continuada con la misma persona)

• Quienes persisten en pecados contra el sexto mandamiento de modo externo y con escandalo

• Otros delitos contra el sexto mandamiento realizados o por la fuerza o con amenazas o en público o con menores (exhibicionismo, violación, estupro, pederastia) [26]

Procedimiento —En estos casos se da por supuesta la incorregibilidad y que no hay espacio para las moniciones El superior mayor hace de instructor de la causa y enviará las pruebas al superior general para que determine Los pasos son los siguientes

• El superior provincial, por sí mismo o delegando en un instructor, recoge las pruebas de los hechos, no bastan sospechas, hipótesis, insinuaciones Acusa al religioso y le manifiesta su imputabilidad para que éste se defienda Todo se debe hacer por escrito

• Debe darse oportunidad para la defensa, aunque, siendo un derecho, el religioso es libre de servirse de ella (puede efectuar la defensa directamente al superior general),

• El superior provincial envia todo el dossier escrito y firmado por él, el notario y el imputado

• El superior general puede proceder a la dimision dando el decreto correspondiente o deja de hacerlo o puede exigir que se complete la probatoria [27] El decreto, si es emitido, se hace conforme determinan los cc 699 (con el consentimiento del consejo y motivado) y 670 (confirmado por la Santa Sede, derecho de recurrir en los 10 días siguientes a su notificación)

— Dimisión *ab homine,* no obligatoria (cc 696-698)

En los casos previstos por el c 696, el superior mayor, oído su consejo, puede iniciar el procedimiento de expulsión o no En este caso no hay obligación jurídica alguna de dimisión, es una facultad

[26] En este ultimo grupo el superior puede, si lo considera oportuno, no proceder con la dimision siempre que existan signos de enmienda y repare el escandalo Esta clausula hace que en estos casos, mas que de expulsion obligatoria, se deba hablar de expulsion facultativa tal como preve el c 696 En las demas hipotesis se presupone la incorregibilidad del sujeto, en esta no

[27] La expulsion en cuanto tal no es obligatoria, en efecto, el colegio de jueces puede tambien no emitir el decreto de expulsion, lo que segun el canon es obligatorio es dar comienzo, por parte del superior mayor, al procedimiento de expulsion

del superior religioso competente cuando considere que se dan las causas descritas por el canon

Causas —Las causas para iniciar un proceso de expulsión de este tipo vienen recogidas en el c 696 No son taxativas, sino ejemplares y comprenden faltas graves respecto a las obligaciones fundamentales propias de la vida religiosa, un comportamiento moral escandaloso, falta de adhesión plena y sincera al magisterio de la Iglesia El derecho propio de un instituto puede establecer otras causas de gravedad semejante En cualquier caso, son importantes las notas de estas causas graves, externas, imputables y jurídicamente probadas

> «Un miembro tambien puede ser expulsado por otras causas [ ], como son el descuido habitual de las obligaciones de la vida consagrada, las reiteradas violaciones de los vinculos sagrados, la desobediencia pertinaz a los mandatos legitimos de los superiores en materia grave [28], el escandalo grave causado por su conducta culpable, la defensa o difusion pertinaz de doctrinas condenadas por el magisterio de la Iglesia, la adhesion publica a ideologias contaminadas de materialismo o ateismo, la ausencia ilegitima de la que se trata en el c 665 § 2 por mas de un semestre y otras causas de gravedad semejante» (c 696)

Procedimiento —En la expulsion facultativa el procedimiento es más detallado para sopesar la incorregibilidad del expulsado antes de dar pasos de consecuencias importantes Además se garantiza desde el comienzo el derecho a la defensa no sólo por medio de la norma del c 698 —posibilidad de acudir directamente al superior general—, sino también por medio de la necesidad de las amonestaciones que hay que hacer por escrito o delante de dos testigos, con quince dias de intervalo, acompañada la primera de ellas por la explícita amenaza de la expulsión consiguiente en caso de falta de arrepentimiento y por la notificación clara de la causa de expulsión Es imprescindible en este tipo de procesos la convicción acerca de la incorregibilidad del expulsado, por eso los superiores deben hacer todos los esfuerzos posibles para inducirlo a la enmienda y a la perseverancia

El canon, además del derecho a la defensa del religioso, garantiza los pasos que ha de dar el Superior mayor para llegar, con su consejo, al juicio sobre la incorregibilidad del expulsado por medio de la doble amonestacion que hay que hacer Llegado a la convicción sobre esta incorregibilidad, el superior mayor debe tramitar todas las

[28] No es una desobediencia reiterada, sino pertinaz, es decir, que puede afectar a un solo acto mandado por el superior Para ello se debe dar un mandato legitimo por parte del superior no es suficiente la exhortacion, manda algo en virtud del voto de obediencia y lo hace segun las constituciones

actas, firmadas por él y por el notario, junto con las respuestas dadas por el religioso y firmadas por él, al moderador supremo.

— Expulsión inmediata de la casa religiosa (c.703)

Consiste en la expulsión de la casa y, si la causa lo exigiera o hiciera conveniente, también del instituto. Con esta expulsión urgente e inmediata por obra del superior mayor en caso de grave escándalo externo y de peligro inminente de un daño gravísimo para el instituto, se pone a disposición del instituto un instrumento eficaz para poner remedio a una situación insostenible y muy perjudicial para el instituto, la comunidad o quienes rodean a la comunidad. Se trata por todo ello de un proceso sumarísimo.

Causas.—Puede ser por *escándalo grave y exterior:* lo específico reside en la exterioridad del mismo, o sea, en que ha de ser dado o recibido fuera de la comunidad y del instituto, de manera que, divulgado ya entre la gente o siendo inevitable su divulgación, no quede más remedio que reaccionar expulsando a su autor, a fin de evitar en la medida de lo posible que toda la comunidad se vea envuelta inmerecidamente en los efectos perniciosos del escándalo. *Daño gravísimo e inminente:* por ejemplo, la ruina económica, la supresión o disolución civil o eclesiástica, un tumulto o revolución contra los religiosos, una acusación criminal sobre toda una comunidad.

Procedimiento.—Determina la expulsión preferentemente el superior mayor, pero en determinadas circunstancias también podría el superior local con el consentimiento de su consejo. Los pasos serían tres en todo caso:

medida sumarísima y provisional: consiste en la expulsión inmediata de la casa. Para el remedio de la situación creada no interesa el término *ad quem,* es decir, el paradero, por lo que el legislador no se ocupa. No puede ir donde se le antoje, sino donde decidan los superiores;

inicio del proceso de dimisión: dependiendo de las causas, así será el procedimiento conforme a las diversas hipótesis ya presentadas (obligatoria, facultativa);

envío del asunto a la Santa Sede, para que ella determine o porque es complicado y no saben cómo proceder sus superiores o porque obligatoriamente tienen los superiores que dimitirlo por las causas que se verifican. En principio, la Santa Sede sólo tendría que confirmar el decreto de dimisión. El juicio definitivo, por tanto, lo da la Santa Sede, que decide sobre la justicia de la expulsión provisoria de la casa y sobre la validez y justicia del proceso dimisorio.

— Decreto de expulsión: formalidad y efectos (cc.699-704)

Se trata de un decreto singular (cc.48ss), un acto administrativo emanado por la autoridad ejecutiva competente y confirmado por su superior jerárquico mediante el cual, aunque alguien no lo haya pedido, la autoridad decide la dimisión de un religioso. La emisión del decreto por parte del moderador supremo y sus efectos son comunes tanto para el caso de expulsión obligatoria como para el de expulsión facultativa. No para la expulsión *ipso facto,* que sólo necesita una declaración del hecho, no un decreto ni una sentencia.

Formalidad.—El decreto, podemos decir, pasa por diversas fases:

1.ª Preparación: nos referimos a toda la elaboración del material y posterior envío y al examen y redacción material por parte de un colegio, superior general y su consejo —al menos cuatro miembros para la validez—; el colegio actúa de modo colegial y secreto, a fin de proteger la libertad de los miembros frente a los demás y especialmente frente al superior general.

2.ª Emanación: aunque lo prepara el colegio, lo emite el superior general; lo hace por escrito y expresando los motivos de hecho y de derecho, así como el derecho al recurso en el plazo de diez días con los consiguientes efectos suspensivos.

3.ª Confirmación: para garantizar la seriedad del procedimiento y evitar todo tipo de arbitrariedad en terreno tan delicado, el derecho exige que tanto el decreto como las actas se envíen a la Santa Sede para su confirmación —o al obispo si se trata de un instituto de derecho diocesano—. La confirmación es absolutamente necesaria para que el decreto sea eficaz, entre en vigor, no para su validez.

4.ª Notificación: es igualmente necesaria para su eficacia, haciéndose legítimamente (mediante documento o forma pública, cf. cc.55ss). La notificación no puede hacerse nunca antes de la confirmación de la Santa Sede, y, puesto que se trata de un decreto impuesto, el interesado no puede rechazarlo.

5.ª Recurso suspensivo: desde la notificación comienzan los efectos, pero se suspenden si en los diez primeros días presenta recurso. El recurso se presenta primero ante la Congregación de los Institutos de Vida Consagrada —el primero lo dio el instituto como tal— y luego, en caso de rechazo, ante la Signatura Apostólica. El religioso tiene derecho a presentar el recurso por medio de abogado o procurador, y si no lo tiene, a que se le proporcione uno de oficio —normalmente, el procurador general del instituto.

Efectos (cc.701-702; 704).—Son los siguientes:

• Cese de los votos: no mediante dispensa como era en el caso de secularización, sino por el mismo hecho del decreto de dimisión,

pues el mismo derecho vincula la cesación de los votos al hecho de la expulsión legítima. Junto con los votos pierde la condición y estado de religioso.

- Cese de todos los derechos y obligaciones: puesto que éstos se asumen con la profesión, es claro que ya no tienen sentido.
- Si el expulsado es un clérigo de votos temporales tiene que volver a la diócesis en la que sigue estando incardinado; pero si es un clérigo de votos perpetuos, con la expulsión deja de estar incardinado en el instituto y por tanto no puede ejercer las órdenes hasta que encuentre un obispo que lo incardine o le permita ejercer las órdenes sagradas en su diócesis.
- El religioso expulsado no tiene derecho a exigir nada. El c.702 establece que tanto los que han dejado legítimamente el instituto como los que han sido expulsados de él no tienen ningún derecho a reivindicar reembolso alguno por el trabajo desarrollado en el instituto. La profesión religiosa no se puede considerar como un contrato laboral, que exige indemnización por despido.
- Deber de ayuda por parte del instituto: pese al principio general, el c.702 en su segunda parte expone un deber canónico aunque las motivaciones sean de caridad y equidad; para poner en práctica esta ayuda se deben considerar atentamente las circunstancias de cada caso (edad, salud, habilidades, títulos, modo y estilo demostrados en la salida, pasado religioso...); no se trata además de una ayuda meramente económica: también deberá ser espiritual, social, psicológica, humana. Pero no sólo se ha de obrar con justicia, sino también con caridad y ésta supera la justicia: sin límites, sin motivaciones precisas, fondos preventivos, aseguración social, sistemas asistenciales.
- Notificación a la Santa Sede: es deber del instituto también comunicar a la Santa Sede los miembros que, por la razón que sea, se han separado del instituto (c.592 § 1). La separación, como la profesión, no es un hecho que afecte sólo al individuo y al instituto, sino a toda la Iglesia.

IV. INSTITUTOS SECULARES. CARACTERÍSTICAS Y RÉGIMEN JURÍDICO (CC.710-730)

La presencia en el Código de la legislación referente a los institutos seculares puede ser uno de los acontecimientos más importantes y significativos del nuevo texto legal, pues, como hizo notar Pablo VI, se da una profunda y providencial coincidencia entre el carisma de los institutos seculares y una de las líneas más importantes y más claras del Concilio: la presencia de la Iglesia en el mundo. La

vida consagrada secular es precisamente la consagración de la secularidad, la unión indisoluble y esencial entre la vida secular y la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos, con la audaz misión de superar el dualismo Iglesia-mundo y de ser el arquetipo de la presencia del evangelio y de la Iglesia en el mundo.

Su codificación, por tanto, es completamente nueva, ya que los institutos de vida consagrada secular fueron reconocidos en 1947 con la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* de Pío XII. Esta constitución regula ya la vida de los institutos seculares y sus miembros y es la fuente fundamental de su codificación. El c.710, que sirve de pórtico al régimen específico de los institutos seculares, describe los dos elementos esenciales que integran la definición de estos institutos: la consagración y la secularidad. Sus miembros, clérigos o laicos, viven en el mundo la consagración por los consejos.

El estatuto canónico que ofrece el Código está construido en visible paralelismo con el estatuto sobre los institutos religiosos, pero brillan más en él los principios de la flexibilidad, de la autonomía, de la subsidiariedad para que la inmersión en el mundo sea más eficaz y sin las intermitencias de otros carismas eclesiales. El estatuto se articula del siguiente modo:

- Una definición del instituto por medio de la imagen eclesial y secular de quienes accederán a él para consagrarse a transformar el mundo desde dentro (cc.710-713).
- Esta transformación ha de lograrse:

a) personalmente con un estilo de vida *ad extra* y *ad intra* del instituto y de la Iglesia (cc.714-716 y 719);

b) institucionalmente, poniendo en marcha un inspirado programa de gobierno, de administración de recursos económicos (cc.717-718) y de admisión y formación graduales de fieles idóneos (cc.720-724) y practicando el derecho de asociación activa e institucional (c.725);

c) la equidad y la caridad han invitado a prever por último, a grandes rasgos, los distintos modos de abandono del instituto (cc.726-730).

Definición a través de los fines y medios de vida (c.710).—Se define un instituto de vida consagrada secular sólo por sus fines (la perfección de la caridad y la santificación del mundo) y por los medios propios para alcanzar este fin (la vida en el mundo y el apostolado desde dentro del mismo). Se trata de una definición simplemente finalista y diferenciante. Para obtener una noción completa de los institutos de vida consagrada secular se debe integrar ésta con los elementos de los cc.712 (consejos evangélicos asumidos mediante vínculo sagrado) y 713 § 1 (expresión y ejercicio de la consagración en la actividad apostólica).

Condición de los miembros (c.711).—Los miembros de los institutos de vida consagrada secular con su consagración no cambian su condición canónica fundamental (clerical o laical) que tenían en el Pueblo de Dios. Salvadas las exigencias de la vida consagrada, los laicos de los institutos seculares son laicos a todos los efectos, por lo que se les aplican también los cc.224-231, y a los sacerdotes clérigos se les aplican las normas sobre los sacerdotes seculares. Mientras la consagración religiosa exige una separación del precedente estado de vida —un laico religioso tiene restricciones impuestas por el c.672: actividades comerciales, cargos públicos, publicaciones, inscripción a partidos—, la consagración secular la refuerza: el clérigo con un título nuevo se incorpora en su presbiterio y el laico se introduce en su ambiente con un nuevo título que refuerza su condición laical.

Vínculos con los cuales asumen los consejos (c.712).—Todos los miembros de los institutos de vida consagrada secular asumen los consejos evangélicos mediante la clase de vínculos sagrados definidos y determinados en las constituciones —votos, juramentos, promesas u otra clase de vínculo—, sin perjuicio, en cualquier caso, de las prescripciones de los cc.598-601. Por tanto las constituciones deben precisar no la esencia de los consejos que viene impuesta por el derecho universal, sino principalmente las obligaciones canónicas que dichos consejos comportan teniendo siempre presente su secularidad.

Consagración y apostolado (c.713).—Todos los miembros expresan su propia consagración en la actividad apostólica ejercitada como fermento en el mundo: si laicos en el mundo y con los medios del mundo, por medio de la fidelidad a la propia consagración y colaborando al servicio de la comunidad eclesial; si sacerdotes, a través del mismo testimonio y con el sagrado ministerio.

El canon distingue entre lo específico del apostolado de los laicos seculares y los clérigos seculares. El testimonio de presencia y fidelidad a la consagración, la colaboración en los asuntos temporales en orden a transformar el mundo y la cooperación al servicio de la comunidad eclesial es lo específico de un instituto laical. Los institutos clericales tienen, en cambio, un doble modo de llevar a cabo su misión: a través de su testimonio ante el presbiterio profundizando las relaciones con el mundo y a través del ministerio que santifica también el mundo, bien cuando educa a los laicos para que vivan adecuadamente su relación con el mundo, bien a través de una acción directa santificadora como sacerdotes, porque como sacerdote tiene también una relación específica con el mundo.

Forma de vida de los miembros (cc.714.716).—Los miembros de estos institutos viven conforme a las normas de las constituciones

(ya solos, ya con su propia familia, ya en grupos de vida fraterna), pero deben participar de la vida del instituto, cultivando con solicitud la genuina fraternidad.

Estos cánones muestran la radical diferencia entre los miembros de institutos de vida consagrada secular y los de institutos religiosos y sociedades de vida apostólica por lo que se refiere a la forma de vida: ausencia de la obligación de la vida común. Esto es consecuencia inmediata de su secularidad y de que su condición en medio del Pueblo de Dios no cambia.

Situación jurídica de los clérigos incardinados (c.715).—Conforme al c.266 § 3, la regla general es que los clérigos de los institutos seculares se incardinen en las diócesis para las que han sido promovidos. Por concesión de la Sede Apostólica existe, no obstante, la posibilidad de que se incardinen en el propio instituto. La relación de dependencia con el obispo diocesano será distinta en un caso u otro como precisa el c.715. En el primer caso dependen del obispo, quedando a salvo lo que se refiere a la vida consagrada en su propio instituto. Si se incardinan al instituto, en cambio, dependen del obispo lo mismo que los religiosos.

Gobierno (c.717).—Las modalidades, forma de designación, duración de los cargos deben ser definidas en las constituciones, salvo el requisito de la incorporación definitiva para el que sea elegido moderador general. Se trata de una autonomía bastante amplia en este campo, por la que pueden manifestarse riesgos de dispersión, de escaso sentido de pertenencia, de falta de participación a los que el § 3 intenta responder.

Administración de bienes temporales (c.718).—Para los bienes de los institutos seculares valen las normas del libro V del Código así como el derecho propio, que debe precisar las obligaciones del instituto para con los miembros que dedican a él toda su actividad, así como las obligaciones de los miembros para con el instituto. Por tanto los miembros no pierden su capacidad jurídica administrativa y en esto se encuentra una gran diferencia respecto a institutos religiosos y sociedades de vida apostólica.

Deberes espirituales (c.719).—El legislador impone algunas de las obligaciones de los religiosos (oración mental, lectura bíblica, tiempo de retiro anual, eucaristía, penitencia, dirección de conciencia) prácticamente al pie de la letra, con lo que para mayor brevedad se había podido reenviar a aquellos cánones añadiendo la cláusula «salvada la secularidad».

Admisión (cc.720-721).—El derecho de admitir, en los diversos grados de incorporación, corresponde a los directores mayores. Se establecen sólo tres impedimentos: ser menor de edad, estar casado,

estar vinculado todavía a otro instituto de vida consagrada o sociedad de vida apostólica.

Período de prueba inicial (c.722).—Es autónomamente regulado por cada instituto secular con sólo estas condiciones: que no dure menos de un bienio, esté orientado al apostolado y hagan la experiencia de formas de evangelización específicas con el fin del instituto.

Incorporación y formación (c.723-724).—La primera incorporación es temporal, conforme a las constituciones, y no puede durar menos de cinco años. Transcurrido este tiempo, la persona puede ser admitida a la incorporación perpetua o a la incorporación definitiva, es decir, por medio de vínculos temporales continuamente renovables. La formación que sigue a la adquisición de los vínculos se regula en las constituciones. Los moderadores deberán tener especial cuidado con la formación espiritual continua. El espacio de la autonomía en esta materia es también mayor del concedido a los institutos religiosos.

Salida, dimisión y paso a otro instituto de vida consagrada (c.726-729).—Estas figuras jurídicas van reguladas conforme a los cánones relativos a los religiosos a los que explícitamente remite.

V. LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA (CC.731-746)

Junto a los institutos y otras formas de vida consagrada nuevas e individuales, «merecen especial atención las sociedades de vida apostólica o de vida común, masculinas y femeninas, las cuales buscan, con un estilo propio, un específico fin apostólico o misionero. En muchas de ellas, con vínculos sagrados reconocidos oficialmente por la Iglesia, se asumen expresamente los consejos evangélicos. Sin embargo, incluso en este caso la peculiaridad de su consagración las distingue de los institutos religiosos y de los institutos seculares» (VC 11).

1. **Definición (c.731)**

La nueva definición de sociedades de vida apostólica difiere notablemente de la que se daba por negación en el CIC 17 [29]. La misma denominación expresa este cambio de perspectiva: ya no «sociedades de vida común sin votos», sino «sociedades de vida apostólica»,

[29] Cf. CIC 17, c.673 § 1: Las sociedades no eran religiones propiamente dichas; sus miembros no eran religiosos, si bien imitaban su modo de vivir y no se vinculaban con los tres clásicos votos públicos.

donde claramente se subraya la dimensión apostólica y se relegan a un plano más implícito los valores de la vida común definidos en las constituciones y la característica negativa de la falta de votos religiosos. Prevalece el fin —la vida apostólica— sobre el medio —la vida en común.

Las sociedades de vida apostólica se asimilan a los institutos de vida consagrada y no sólo a los institutos de vida consagrada religiosa; no tienen votos religiosos, no se consagran; llevan una vida fraterna en común, definida en las constituciones; y sólo algunas sociedades de vida apostólica asumen los consejos evangélicos confirmándolos mediante algún vínculo particular.

Aunque en sentido estricto jurídico no son institutos de vida consagrada, se asemejan a ellos, y más en concreto a los institutos religiosos, por los fines que persiguen y sobre todo por vivir en comunidad. Esta asimilación determina que su régimen jurídico sea *ad instar religiosorum* con numerosas remisiones a los cánones relativos a los institutos religiosos.

2. Régimen jurídico

El análisis de los cánones que definen el régimen jurídico de estas sociedades pone de manifiesto las continuas remisiones a las normas comunes a todos los institutos de vida consagrada, al régimen de los institutos religiosos y al derecho propio de cada sociedad. El Código recoge los siguientes aspectos:

• *Erección y supresión de una sociedad, de una provincia, de una casa (cc.732-733).* Se aplican las normas comunes a todos los institutos de vida consagrada (cc.580-585) y lo relativo a las casas religiosas aunque no se menciona (c.609).

• *Gobierno de la sociedad (c.734).* Viene determinado por las constituciones, pero teniendo presentes, según la naturaleza de cada sociedad, los cc.617-633 de los institutos de vida consagrada religiosa.

• *Admisión, período de prueba, incorporación y formación (cc.735-737).* Aplicando el principio de la autonomía, la norma última es el derecho propio; sin embargo, para la admisión se deben observar las prescripciones establecidas en los cc.642-645 sobre los institutos de vida consagrada religiosa. Destaca la novedad de la incardinación en la sociedad en el caso de las sociedades de vida apostólica clericales cuando las constituciones no dicen otra cosa.

• *Apostolado (c.738).* El canon es del todo nuevo, regulando oportunamente la subordinación a los propios superiores conforme se especifique en las constituciones y a los obispos diocesanos mediante convenciones particulares.

• *Obligaciones (cc.739 y 732).* Los miembros están sometidos a las obligaciones de los clérigos. Las novedades introducidas son: la exención de las obligaciones de los religiosos y de la vigilancia del Ordinario del lugar sobre la clausura, puesto que corresponde al derecho propio regular la vida común y la vida fuera de la sociedad.

• *Capacidad económica (c.741).* Las constituciones pueden excluir o restringir la capacidad económica de las personas jurídicas.

• *Salida (cc.742-743) y dimisión (c.746).* Permanece inmutable el criterio de la aplicación de los cánones de los institutos religiosos (cc.694-704). Con todo, las constituciones pueden reservar la salida a la Santa Sede.

• *Vida fuera de la sociedad (c.745).* La facultad de conceder permiso para vivir fuera de la sociedad corresponde al Superior general, con el consentimiento de su consejo, pero por un período no superior a los tres años y con el consentimiento previo del Ordinario del lugar en el cual el miembro piensa permanecer.

CAPÍTULO VII

LAS ASOCIACIONES DE FIELES

Por TEODORO BAHILLO RUIZ, CMF

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Asociaciones canónicas de fieles.* Simposio 28/31-10-1986 (Salamanca 1987); AYMANS, W. - GERINGER, K. - SCHMITZ, H. (coords.), *L'elemento associativo nella Chiesa,* Atti del VI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, 14/19-9-1987 (Ottilien 1989); MARTINEZ SISTACH, L., *Las asociaciones de fieles* (Barcelona [3]1994); MARZOA, A. - MIRAS, J.- RODRIGUEZ-OCAÑA, R. (dirs.), *Comentario exegético al Código de Derecho canónico,* II/1 (Pamplona [3]2002) 420-554; NAVARRO, L., *Diritto di associazione e associazione dei fedeli* (Milán 1991).

El título V, que cierra la parte I dedicada a los fieles cristianos del libro II del Código de Derecho canónico (cc.298-329), trata sobre las asociaciones de fieles, que han adquirido en la actualidad, tanto por su variedad de formas como por su incidencia pastoral, una especial importancia como cauces de participación de los fieles en la misión de la Iglesia hasta el punto de hablarse de *una nueva época asociativa* (ChL 29). A diferencia de lo que sucedía en la normativa del CIC 17, cuya disciplina y tipología en esta materia resultó ser insuficiente para dar cabida a la pluralidad de fenómenos asociativos, la actual legislación de la Iglesia latina se caracteriza por configurarse como una normativa-cuadro, que se adecua a la gran variedad de asociaciones de fieles. Así vemos que las normas del presente título permiten la existencia de asociaciones muy variadas por sus fines (c.298 § 1), por sus componentes —laicos, clérigos y consagrados—, por su extensión —internacionales, nacionales, diocesanas— y por su estructura —confederaciones, secciones diocesanas.

Especial relevancia tiene la distinción entre asociaciones públicas y privadas porque pone de manifiesto la diversa relación de la asociación con la autoridad eclesiástica. Las asociaciones privadas gozan de una más amplia autonomía y libertad. El régimen de las asociaciones públicas, en cambio, pone de relieve la existencia de una estrecha relación de dependencia respecto a la autoridad eclesiástica en su nacimiento, en su vida y en su extinción. El sentido de estas facultades de la autoridad no pretende limitar el derecho de

asociación, sino expresar mejor la función que desempeñan estas asociaciones son instrumentos al servicio de la jerarquía que las hace partícipes de algunas de sus funciones —enseñar, promover el culto, atención de finalidades específicas encomendadas a la jerarquía

Aun cuando los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica se configuren como un fenómeno asociativo, gozan de una regulación jurídica específica distinta a la de las asociaciones de fieles, en virtud de sus características peculiares y dada la significación que han adquirido a lo largo de la historia de la Iglesia

I EL DERECHO DE ASOCIACION EN EL ORDENAMIENTO JURIDICO ECLESIAL

Asociarse es propio de la persona humana, expresa su naturaleza social Los estados modernos reconocen este derecho de asociación entre los derechos fundamentales dentro de sus constituciones La misma Iglesia ha reafirmado en el presente este derecho, además de acoger desde los primeros siglos diversas formas asociativas (vida religiosa, por ejemplo) En efecto, aunque el asociacionismo aparece como un hecho que recorre de modo constante la historia de la Iglesia —hermandades, confraternidades, órdenes terciarias, cofradías, píos sodalicios, sociedades de vida apostólica —, nunca hasta el actual Código ha sido proclamado de modo explícito como un derecho de los fieles Así, dentro del elenco de derechos y deberes del fiel que presenta el Codigo de Derecho canonico de 1983, se encuentra el derecho de asociación (c 215) Haber codificado este derecho de todo fiel, cualquiera que sea su estado, constituye ciertamente una novedad positiva [1] y da consistencia a la nueva normativa del Código sobre las asociaciones de fieles (cc 298-329)

Este derecho de asociación, respondiendo a situaciones y contextos socio-eclesiales concretos, ha encontrado una realización diferente en cada momento de la historia, unas veces sobrepasando el marco jurídico existente, otras acomodándose a él [2] La visión ecle-

[1] El CIC 17, c 684, se limitaba, en una perspectiva mas jurídica que constitucional, a alabar a los fieles que se adherian a las asociaciones erigidas o recomendadas por la jerarquia

[2] Fenomenos asociativos diversos han acompañado las corrientes carismaticas de cada epoca con la crisis del imperio romano-cristiano nace el monacato, en el bajo medievo y la crisis eclesial, surgen los movimientos mendicantes (ordenes religiosas, terceras ordenes, cofradias, congregaciones marianas), en el alba de la modernidad, los movimientos de santidad (movimientos eucaristicos, marianos, culto a los santos —cofradias—), tras la reforma conciliar las nuevas comunidades y movimientos eclesiales Cf A GARCIA Y GARCIA, «El asociacionismo en la historia de la Iglesia y en el ordenamiento canonico», en AA VV , *Asociaciones canonicas de fieles* o c , 21-41,

siológica del Vaticano II supuso un cambio de dirección la afirmación de la Iglesia como comunión y una nueva concepción del laicado y su misión en la Iglesia, una nueva presencia en el mundo desde la pluriformidad de carismas y campos de accion constituyen el punto de partida para la vitalidad y expansión de nuevas formas asociativas en el panorama eclesial El fenómeno asociativo experimenta a partir de esta base doctrinal un impulso creador, surgiendo diversas formas agregativas asociaciones, grupos, comunidades, movimientos Se puede hablar, por tanto, de una nueva epoca asociativa de los fieles laicos, perdiendo fuerza ciertas formas tradicionales de asociacionismo y surgiendo nuevos tipos de asociaciones

1 Fundamento

Dos son las principales raíces que se citan continuamente en el magisterio eclesiástico (ChL 21) y en la doctrina para fundamentar el fenómeno asociativo *natural* es un derecho inherente a la naturaleza social del hombre, *sobrenatural* la llamada a la santidad y a desarrollar la misión que brota antes que nada del bautismo y que se realiza más eficazmente asociándose a otros El carisma o don reconocido del Espíritu Santo al servicio de la Iglesia puede ser concedido a individuos o a comunidades Toda asociación es expresión carismática.

2 Contenido

El texto codicial señala como contenidos de este derecho *fundar y dirigir libremente* (c 215), mientras que el decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* añade «formar parte» (AA 19) Veamos estos tres contenidos del derecho de asociación

Constituir asociaciones —Son los fieles quienes con el acuerdo de voluntades en el acto fundacional hacen nacer un vínculo asociativo que les une para conseguir unas finalidades eclesiales Hablar del derecho a constituir asociaciones significa que los actos de la autoridad no son requisitos necesarios para el nacimiento jurídico de la asociación (la *recognitio* jurídicamente no perfecciona el acto constitutivo, sino que es un mero acto de control que sirve para que la au-

donde el autor, teniendo en cuenta el vasto mapa de asociaciones en la Iglesia, ofrece las relaciones del asociacionismo con el ordenamiento jurídico de cada epoca

toridad conozca la existencia de una asociación que caerá bajo su vigilancia y régimen y para garantizar la eclesialidad de la asociación).

Gobernar las asociaciones.—Los mismos fieles que crean la asociación crean sus órganos de gobierno. Se trata de una potestad privada, no pública.

Inscribirse.—El modo más común de ejercer el derecho de asociación, puesto que los fundadores o responsables del gobierno son una minoría del conjunto de los fieles, será inscribirse, hacerse miembro de una asociación. La aplicación concreta de este derecho debe armonizarse con el derecho de admisión de la asociación, tal como se recoja en los estatutos. Por eso el Código no lo menciona expresamente: había que evitar el peligro de considerar que toda negativa de admisión en una asociación supusiera una violación de un derecho fundamental del fiel.

3. Fines

La formalización del derecho de asociación como derecho fundamental de los fieles, reconocido explícitamente por el Concilio Vaticano II tanto a los laicos como a los clérigos (cf. AA 19 y 24; PO 8) y recogido en el Código, así como la renovada comprensión de la posición activa y responsable de los fieles respecto a la misión de la Iglesia, amplía notablemente el campo de actuación eclesial de las asociaciones. En efecto, el canon 298 § 1 indica los fines por los que se puede constituir una asociación, tanto pública como privada, en la Iglesia: el incremento de una vida más perfecta, la promoción del culto público, de la doctrina cristiana o de otras obras de apostolado, la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o caridad, la animación del orden temporal por medio del espíritu cristiano [3]. Se trata de un elenco de fines de naturaleza eclesial muy amplio que abarca muchos aspectos de la acción apostólica o misión de la Iglesia.

Dos precisiones hace el legislador en relación a los fines: la primera se refiere a aquellos fines específicos y propios de las asociaciones públicas: transmitir la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia, promover el culto público y otros fines reservados por su naturaleza a la autoridad eclesial (c.301). Significa que las asociaciones que se proponen actuar estos fines han de constituirse necesariamente como asociaciones públicas. La segunda se refiere a fines específicos de las asociaciones laicales: informar de espíritu cristiano el orden temporal y así fomentar una más íntima unión entre la fe y la

[3] Este elenco de fines coincide sustancialmente con el que nos ofrecen ChD 17 y AA 19.

vida (c.327). Significa que es un fin propio y peculiar de las asociaciones laicales, pero no el único, pues los laicos ejercitan su apostolado tanto en el mundo como en la Iglesia, en el orden espiritual como en el temporal (AA 5).

La exhortación apostólica *Christifideles laici* (n.30) ofrece unos criterios fundamentales para el discernimiento y reconocimiento de las asociaciones en la Iglesia que completan los fines señalados:

- Las asociaciones deben ser instrumentos de santidad para sus miembros. Esto se verifica por el uso de medios de santificación concordes con la doctrina, la disciplina y tradición de la Iglesia.
- El testimonio de anuncio de la fe y de formación integral por parte de sus miembros se verifica en el respeto al magisterio.
- El amor sincero a la Iglesia y la voluntad de inserción activa en su vida de oración y de acción apostólica se verifica por el testimonio de una comunión sólida y convencida con el Romano Pontífice y con los obispos.
- En conformidad con el fin apostólico de la Iglesia ha de manifestarse su dinamicidad apostólica, incluso misionera, en la sociedad humana y en la cooperación con los diversos organismos de la Iglesia universal y particular.
- Compromiso de obrar en la sociedad humana al servicio de la dignidad integral del hombre, a la luz de la doctrina social de la Iglesia.

4. Realización de este derecho en el Código de 1983

El Código en diversos cánones recoge este derecho: fundamental y primariamente en el c.215: derecho de asociación en general; asimismo se recoge este derecho al tratar explícitamente de las asociaciones: cc.298 § 1 y 299 § 1; indirectamente en los cc.214 y 216: se reconocen los diversos caminos en la búsqueda de la santidad y el derecho a promover o apoyar la actividad apostólica de la Iglesia con propias iniciativas; en el c.278: asociación de clérigos con algunas sugerencias oportunas; y en el c.307 § 3: derecho a asociarse de los religiosos, conforme al derecho propio y con el consentimiento de sus superiores.

Este derecho de asociación encuentra una limitación en el c.223 § 1, donde se dice que en el ejercicio de los propios derechos los fieles, tanto individualmente como asociados, deben tener en cuenta el bien común de la Iglesia, los derechos de los otros y los propios deberes para con los otros. Esto exige una vigilancia y tutela por parte de la jerarquía (cc.305 y 323).

II. CLASES DE ASOCIACIONES

Antes de presentar más detenidamente los fundamentales contenidos jurídicos que regulan las asociaciones de fieles, pongamos de relieve las novedades o adquisiciones más relevantes de la actual normativa [4]:

- la afirmación ya mencionada del derecho de los fieles a asociarse en la Iglesia (c.215);
- la ampliación también señalada del conjunto de fines que pueden ser perseguidos por las asociaciones canónicas (c.298 § 1) dentro de los cinco grandes bloques de culto, espiritualidad, evangelización, caridad e información cristiana del orden temporal;
- la nueva distinción entre asociaciones públicas y privadas basada en su erección y en su diferente relación con la autoridad jerárquica, que, por ser mucho más amplia y flexible, responde con más realismo a la variedad del hecho asociativo;
- el mayor equilibrio alcanzado en la tensión entre autonomía y dependencia, con una cierta predisposición a acentuar la autonomía, siempre que los fines perseguidos por las asociaciones lo consientan (margen al derecho estatutario; normas muy generales para no sofocar la existencia y evolución de las asociaciones).

En las normas comunes sobre las asociaciones de fieles (cc.298-311) el legislador eclesiástico presenta una verdadera y propia tipología en la que junto a distinciones antiguas, como la de asociaciones *erectae* y simplemente *laudatae vel commendatae,* o entre asociaciones clericales y laicales o mixtas, emergen y se imponen distinciones nuevas, como la establecida entre asociaciones públicas (cc.312-320) y asociaciones privadas (cc.321-326). Esta última distinción tipológica, que es la más importante y nueva en la normativa del Código, se superpone en parte a la más tradicional entre asociaciones erigidas (c.298 § 2) y asociaciones reconocidas (c.299 § 3).

La división de asociaciones en razón del fin, característica del CIC 17, no se mantiene, sino que la legislación de 1983 adopta un criterio más general, mixto en algún sentido, porque se mezcla lo viejo y lo nuevo, distinguiendo las asociaciones conforme al tipo de relación que éstas tienen con la jerarquía eclesiástica. Tal clasificación, mucho más amplia y abstracta, tomada del derecho estatal sobre las asociaciones y lejana del origen carismático de las asociaciones, pareció necesaria y mucho más realista para salir al paso del número creciente de asociaciones que van surgiendo día a día y de su variedad. La división actual, por eso, se apoya en el modo de erec-

[4] Cf. J. MANZANARES, «Las asociaciones canónicas de fieles. Su regulación jurídica», en AA.VV., *Asociaciones canónicas de fieles,* o.c., 113.

ción de las asociaciones y en su diferente relación con la autoridad jerárquica, agrupándolas en dos grandes categorías, propias y comunes a todas las formas asociativas organizadas: asociaciones públicas y privadas. Dentro de estas dos categorías, por voluntad del legislador, pueden fácilmente situarse las asociaciones ya existentes y todas las demás formas posibles que la inventiva de los fieles pueda realizar.

Asociación privada, es una asociación de fieles que nace del acuerdo privado entre los fieles, laicos, clérigos o religiosos, pero cuyos estatutos han de ser al menos revisados por la autoridad competente para ser reconocida como asociación en la Iglesia; aun estando reconocida, puede carecer de personalidad jurídica o gozar de personalidad jurídica privada si sus estatutos han sido aprobados por decreto formal de la autoridad eclesiástica competente (c.322 § 1). En cualquier caso, no actúa en nombre de la Iglesia, sino de sus propios miembros, aunque su autonomía de funcionamiento no la exime de estar sometida a la vigilancia y régimen de la autoridad eclesiástica. La naturaleza privada de la asociación no disminuye en lo más mínimo su eclesialidad.

Asociación pública, es una asociación de fieles que, además de surgir de la voluntad libre de los fieles, laicos, clérigos o religiosos, ha sido constituida y erigida por la autoridad eclesiástica competente a la que se adhiere de modo peculiar; queda constituida en persona jurídica en virtud del mismo decreto que la erige y recibe la misión para actuar los fines que se propone conseguir en nombre de la Iglesia, mirando al bien publico, al mismo tiempo que se rige a norma de sus estatutos bajo la alta dirección de la jerarquía.

El carácter público o privado de una asociación de fieles viene dado por la mayor o menor posibilidad que tienen los miembros de la misma de hablar y actuar en nombre de la Iglesia y de su autoridad. Lo que en la práctica, por desgracia, se reduce a una mayor o menor proximidad de una asociación a la autoridad eclesiástica. Así, de hecho, en los diversos aspectos de los estatutos, desde la admisión de los miembros a la administración de los bienes, desde la estructura de gobierno a la misma extinción de la asociación, las asociaciones privadas gozan de una mayor autonomía frente a la autoridad eclesiástica y, en consecuencia, dependen en menor medida del derecho canónico universal.

El problema y las dificultades se plantean a la hora de determinar si una asociación debe ser erigida como pública o simplemente reconocida o aprobada como privada. Muchas asociaciones solicitan a la autoridad competente, a tenor del c.312 § 1, ser erigidas como públicas, pues consideran que el reconocimiento y aprobación como privadas comporta una disminución de su eclesialidad. La autoridad, por su parte, es reacia a erigir asociaciones como públicas si no per-

siguen los fines recogidos en el c 301 enseñanza de la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia, promocion del culto público y otros fines que por su naturaleza se reservan a la autoridad El legislador, en síntesis, ha optado por un criterio de distinción basado en un *elemento extrínseco,* a saber, la decisión de la misma autoridad de erigirla como tal, y sólo en parte en un *criterio finalístico* en cuanto que las asociaciones públicas deben tender específicamente a los fines señalados Este criterio es determinante para que algunas asociaciones sean necesariamente públicas, pero no es criterio exclusivo, puesto que, según el mismo c.301 § 2, la autoridad eclesiástica competente puede también, por propia iniciativa, erigir asociaciones para alcanzar fines no propios y exclusivos de la jerarquía, sino sólo directa o indirectamente espirituales

En orden a esta clarificación resulta sumamente valiosa la instrucción de la Conferencia Episcopal Española aprobada el 24 de abril de 1986 Nos ofrece algunos criterios prácticos para establecer la clasificación en asociaciones públicas y privadas [5]

a) *Asociaciones necesariamente públicas* Son necesariamente públicas aquellas asociaciones que persiguen fines por su misma naturaleza públicos, propios de la comunidad eclesial El c 301 señala tres posibles áreas transmitir la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia —asociación de profesores de religión, de profesores de teología en centros eclesiásticos, de catequistas, etc —, promueven el culto público —adoración nocturna, cofradías—, y las que persiguen otros fines reservados por su naturaleza a la autoridad eclesiástica —asociación de capellanes de emigrantes, de rectores de seminarios, para promover el ecumenismo, Acción Católica—. Para el profesor Ghirlanda [6] deberían ser también siempre erigidas como públicas, conforme al c 301 § 2, las asociaciones en las que se profesan los consejos evangélicos, en cuanto la profesión de los consejos expresa y causa no sólo la santidad de los miembros de la asociación, sino también la santidad de toda la Iglesia Igualmente las asociaciones que tienen un influjo pastoral grande en la vida de la Iglesia, especialmente por el ejercicio del orden sagrado, como son las asociaciones clericales de las que habla el c 302

b) *Asociaciones que conviene sean públicas* Aquellas asociaciones que directa o indirectamente busquen alcanzar fines espirituales a los que no se provea de manera suficiente con la iniciativa privada Esta decisión no depende de los responsables de las mismas, sino únicamente de la autoridad eclesiástica competente, aunque,

[5] Cf CEE, «Instruccion sobre asociaciones canonicas de ambito nacional (24-4-1986)» BOCEE 10 (1986) 79-84

[6] Cf G Ghirlanda, «I consigli evangelici nella vita laicale» *Periodica* 87 (1998) 567-589

como establece la Instrucción, la decisión no se tomará sino después de haber oído a los promotores de la asociación y, en lo posible, de acuerdo con ellos La motivación está en razones coyunturales que exigen una mayor comunicación entre jerarquía y fieles en orden a llevar a cabo una finalidad específica —asociaciones de intelectuales católicos, de periodistas, aquellas que se mueven en el campo de la cultura, de las actividades profesionales, finalidades asistenciales niños, drogadicción, emigrantes

En cualquier caso, conviene poner de relieve que la distinción entre asociaciones públicas y privadas de fieles no es en absoluto discriminatoria ni infravalora la auténtica naturaleza eclesial de las asociaciones privadas La distinción, más bien, pretende dar a las respectivas asociaciones de fieles la configuración más apta y eficaz para conseguir sus finalidades peculiares y resaltar distintos valores eclesiales La mencionada instrucción de la Conferencia Episcopal Española ha expuesto el valor eclesial de unas y otras asociaciones Si las asociaciones públicas «expresan mejor la unidad de esfuerzos entre jerarquía y fieles y acentúan el valor eclesial de la asociación ante los fieles», no puede olvidarse que las asociaciones privadas «explicitan la libre iniciativa de los fieles para asociarse en la Iglesia, encarecen la responsabilidad y testifican la confianza de la jerarquía en su aportación a la edificación de la Iglesia» [7]

Presentamos finalmente otras tipologías de asociaciones que el legislador reconoce junto a la fundamental clasificación en asociaciones públicas y privadas y que nos aparecen dispersas en los cánones que nos ocupan

- Tanto las asociaciones públicas como privadas pueden ser calificadas como *católicas* por la autoridad eclesiástica o carecer de tal calificación (c 300)
- *Por razón de los fieles* que las forman, las asociaciones se pueden distinguir en *clericales,* si por su propio carisma asumen el ejercicio del orden sagrado, están dirigidas por clérigos y son reconocidas como tales por la autoridad competente (c 302 y 278), *laicales,* si están constituidas especialmente a partir del carisma laical para animar mediante el espíritu cristiano las realidades temporales de manera que favorezcan el vínculo entre la fe y la vida y generalmente están dirigidas por laicos (cc 327-329), y *mixtas,* si están formadas tanto por clérigos como por laicos, con iguales derechos y deberes
- *Por razón del ámbito de actuación* existen asociaciones *universales e internacionales,* si son reconocidas, aprobadas o erigidas por la Santa Sede, ya que miran a ejercer su actividad en toda la Iglesia, *nacionales,* si son reconocidas, aprobadas o erigidas por la Con-

[7] CEE, «Instruccion », o c , n 34

ferencia Episcopal, pues buscan ejercer su actividad en toda una nación, y *diocesanas,* si son reconocidas, aprobadas o erigidas por el obispo diocesano, ya que buscan ejercer su actividad en una diócesis, tanto las asociaciones universales como las nacionales pueden tener secciones diocesanas cuya erección precisa el consentimiento del obispo diocesano, a menos que esté vinculada a un instituto religioso

• Finalmente, el Código menciona un tipo específico de asociación ya presente en el CIC 17. *las terceras órdenes* Según el c 303, estas asociaciones de fieles están integradas por miembros que, viviendo en el mundo y participando del espíritu de un instituto religioso, se dedican al apostolado y buscan la perfección cristiana bajo la dirección de ese instituto

Nada establece, en cambio, el Código respecto a las *cofradías* y las *pías uniones* Estas dos clases de asociaciones han desaparecido en el nuevo ordenamiento de la Iglesia, por lo que las existentes deben adaptar su configuración jurídica a la nueva legislación.

Dos fenómenos asociativos merecen una especial consideración las *asociaciones* que en formas diversas asumen los *consejos evangélicos* y los *movimientos eclesiales* Entre las primeras cabe distinguir, por un lado, aquellas asociaciones que se erigen con la intención de convertirse en el futuro en institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica y cuya aprobación como asociación es sólo un primer paso en su camino institucional, y, por otro lado, aquellas asociaciones en las que los miembros tienden a la perfección de la caridad mediante los consejos evangélicos sin querer asumir ninguna de las formas reconocidas por la Iglesia para vivir la consagración El c 298 § 1 deja bien marcada la diferencia entre estas asociaciones y las formas de vida consagrada que, siendo un fenómeno asociativo, no se regulan por los cánones relativos a las asociaciones Si los estatutos de las asociaciones a las que aquí nos referimos establecen la asunción de los consejos evangélicos para sus miembros, se da una verdadera forma de consagración, aunque no sancionada canónicamente como tal Los mismos vínculos con los que se asumen los consejos evangélicos, si han sido establecidos por los estatutos aprobados por la autoridad eclesiástica, no pueden decirse puramente privados, sino que asumen una publicidad que tiene diversos grados, según se trate de asociaciones aprobadas como privadas o erigidas como publicas La diferencia con los institutos de vida consagrada reside en el grado de la intervención de la Iglesia La consagración en una asociación que prevé la asunción de los consejos no supone un cambio de estado de vida, por tanto, al no ser reconocida como forma estable de vida, la Iglesia interviene de manera diferente Son los estatutos y no el derecho común el que regula la

extensión y alcance de los consejos evangélicos y los derechos y deberes relacionados con la asunción de los mismos.

Otro fenómeno peculiar de asociacionismo y que va tomando cada vez más difusión y alcance en la Iglesia junto a las formas más tradicionales de asociaciones de fieles son los llamados *movimientos eclesiales* o *nuevas comunidades* (ChL 29) Con esta expresión, tomada en sentido amplio, aludimos a organizaciones eclesiales muy plurales y complejas por estar formadas de todas las categorías y órdenes de fieles —obispos, presbíteros, diáconos, seminaristas, laicos, casados y célibes, religiosos, personas consagradas en el movimiento en la forma contemplativa, apostólica o secular— para vivir en la Iglesia un elemento o aspecto particular de su misterio, como la unidad, la comunión, la caridad, el anuncio del evangelio, la vida evangélica, las obras de misericordia, etc Esta pluralidad y complejidad explica el problema que plantean a la hora de su aprobación Presentan tal originalidad en la vida de la Iglesia que sería ir contra el Espíritu querer coartarlas bajo formas jurídicas ya existentes Actualmente son aprobadas como asociaciones de fieles, privadas o prevalentemente públicas, sin embargo, no se corresponden plenamente con la configuración y la disciplina que encontramos de ellas en el Código. los movimientos eclesiales comprenden categoría de personas diversas, a veces hasta bautizados no católicos, con grados de compromiso diferenciados [8]

III NORMAS COMUNES A TODAS LAS ASOCIACIONES

1.ª Los fieles tienen libertad para inscribirse en las asociaciones que deseen, incluso en más de una a la vez (c 307 § 2), especialmente en las que hayan sido erigidas, recomendadas o alabadas por la autoridad competente (c 298 § 2) Con la admision el fiel se convierte en miembro de pleno derecho, por lo que puede participar de los derechos, privilegios, indulgencias y otras gracias concedidas a la asociación por la Iglesia (c 306) Sólo puede verse privado de los derechos y privilegios de la asociación si es legítimamente expulsado de la misma Los religiosos para inscribirse en una asociación necesitan el consentimiento de sus superiores (c 307 § 3)

[8] Cf J J Etxeberria, «Los movimientos eclesiales fenomenologia y cuestiones abiertas» *Estudios eclesiasticos* 76 (2001) 5-33, J Beyer, «I movimenti ecclesiali» *Vita Consecrata* 23 (1987) 143-156 C M Heredia, *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia* (Buenos Aires 1994), S Recchi, «Per una configurazione canonica dei movimenti ecclesiali» *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 11 (1998) 57-66

2.ª Cada asociación ha de tener unos estatutos que determinen su fin, regulen su gobierno y funcionamiento y establezcan las condiciones para formar parte de ella (c.304 § 1).

3.ª Las asociaciones, cualquiera que sea su especie, están bajo la vigilancia de la autoridad eclesiástica correspondiente (c.305). A esta autoridad competente le corresponde cuidar para que en ellas se conserve la integridad de la fe y de las costumbres, y evitar que se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica, para lo cual las visitará a tenor del derecho y de los estatutos.

4.ª Se reconoce a las asociaciones de fieles amplia libertad para elegir su nombre, teniendo en cuenta el fin propio y la mentalidad de tiempo y lugar; se prohíbe que se utilice la denominación de *católica* sin el consentimiento de la autoridad eclesiástica (cc.304 § 2; 300).

5.ª La admisión y la expulsión de los miembros de las asociaciones, así como la potestad de éstas de dictar normas peculiares que se refieran a la asociación, de celebrar reuniones y de designar a los presidentes, oficiales y a los administradores de bienes, se regirá conforme a las normas del derecho y de sus estatutos (cc.307-309).

6.ª Los institutos de vida consagrada a quienes el obispo ha autorizado para establecerse en su diócesis tienen también permiso para fundar en ella asociaciones, que serán generalmente terceras órdenes (c.312 § 2). Los miembros de institutos de vida consagrada que presidan una asociación ligada de algún modo a su instituto deben procurar que esta asociación coopere con las demás existentes en la diócesis fomentando el trabajo apostólico de ésta (c.311).

IV. RELACIONES CON LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

La intervención de la autoridad eclesial en la vida de la asociación tiene un doble momento que analizamos por separado: para constituirla como tal —lo que se verifica con el decreto de erección si se trata de asociaciones públicas, el reconocimiento de los estatutos si es asociación privada sin personalidad jurídica o la aprobación de los estatutos si es asociación privada con personalidad jurídica— y para ejercer la función de vigilancia y régimen sobre la misma.

1. **Constitución de la asociación**

Por constitución de una asociación nos referimos al origen jurídico, no sociológico, de la misma. Estos dos orígenes no coinciden cronológicamente, pues, generalmente, el hecho asociativo existirá con anterioridad a su institucionalidad pública. El origen jurídico o

constitución formal de una asociación es de exclusiva competencia de la autoridad eclesiástica.

La intervención de la autoridad en la constitución de las asociaciones viene determinada por dos criterios: 1.º, la naturaleza de la asociación, pública o privada, determina el tipo de actuación de la autoridad; y 2.º, el ámbito territorial en el que la asociación pretende desarrollar su actividad determina qué autoridad en concreto es competente para que la asociación se constituya.

La intervención de la autoridad requerida para que una asociación de fieles sea reconocida como tal en la Iglesia es distinta según se trate de asociaciones privadas o públicas. En el primer caso se constituyen por iniciativa de los fieles, pero necesitan que sus estatutos sean al menos revisados por la autoridad eclesiástica (c.299 § 3). Lo que constituye la asociación no es la intervención de la autoridad eclesial, sino la voluntad concurrente de los fieles que se asocian en orden a alcanzar unos fines. La revisión de los estatutos no supone que la autoridad apruebe o confirme los estatutos haciéndolos propios. Consiste simplemente en una comprobación de que nada en ellos se opone a la doctrina de la Iglesia y a las disposiciones canónicas. Con ello se pretende que las asociaciones en la Iglesia comuniquen su existencia a la autoridad, a la que compete pronunciarse sobre la autenticidad cristiana de una asociación, de sus fines y medios, de modo que no haya nada que contradiga la doctrina, la disciplina y las costumbres. Fruto de esta intervención, trámite de la revisión de los estatutos, la autoridad eclesial se pronuncia sobre la autenticidad o no autenticidad eclesial de dicha asociación y, en caso afirmativo, es admitida en la Iglesia como asociación privada.

En el segundo caso, la autoridad eclesiástica, además de erigir mediante decreto dado por escrito la asociación (c.312), debe aprobar —no simplemente revisar— sus estatutos (c.314). La aprobación supone una intervención jurídica más intensa que la simple revisión: no es ya un mero juicio negativo de no contrariedad con la doctrina o con el derecho vigente, sino un juicio positivo sobre su contenido, que valora la adecuación de los medios y modos de actuarlos previstos en los estatutos con el fin de la asociación. La autoridad interviene en este momento indicando posibles modificaciones si fueran necesarias y posteriormente aprobando cambios o revisiones que se llevasen a cabo (c.314).

El legislador ofrece a la autoridad algunos criterios importantes en orden al reconocimiento o no de una asociación privada. Así encontramos en el c.323 § 2: «Vigilar y procurar que se evite la dispersión de fuerzas y ordenar al bien común el ejercicio del apostolado». Significa esto que antes de reconocer una asociación hay que tener presente si existe en el mismo ámbito territorial otra asociación con

finalidades idénticas y la posibilidad de adherirse a la asociación ya reconocida con anterioridad No hay que multiplicar las asociaciones sin necesidad Además debe tener presente al revisar los estatutos el modo de actuar los fines la asociación para sea conforme a las necesidades y conveniencia del lugar y tiempo (c 304 § 1)

Otro nivel de intervención de la autoridad respecto a las asociaciones privadas, al tiempo que las constituye o posteriormente, es la alabanza o recomendación de las mismas (c 299 § 2) Esta ulterior intervención de la autoridad significa una mayor implicación en las mismas y un reconocimiento de su importancia para la misma Iglesia

En cuanto a la autoridad eclesiástica competente para erigir asociaciones públicas y para reconocer y aprobar los estatutos de las asociaciones privadas, el c 312 establece lo siguiente

a) La Santa Sede para las asociaciones universales e internacionales La determinación del específico organismo de la Santa Sede del que dependen tiene en cuenta el origen de la asociación, los fieles que la componen y, en algunos casos, también los fines que la asociación se propone Generalmente será competente el Consejo Pontificio para los Laicos, quedando a salvo la competencia de la Secretaría de Estado por lo que se refiere a los grupos católicos internacionales Las asociaciones de fieles que se erigen con la intención de convertirse un día en institutos de vida consagrada dependen de la Congregación para los Institutos de vida consagrada Igualmente las órdenes terceras seculares dependen de este mismo Dicasterio Por último, las asociaciones de clérigos dependen de la Congregación del Clero En relación con los fines que la asociación se propone, también puede haber particulares dependencias, así, una asociación que tenga como principal fin la extensión del evangelio o la cooperación con las misiones, con independencia de la condición predominante de sus miembros, dependerá de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos

b) La Conferencia Episcopal, dentro de su territorio, para las asociaciones nacionales, es decir, aquellas que en el momento de la erección miran a ejercer su actividad en toda la nación o de hecho, ya habiendo nacido, en una o varias diócesis, después de un proceso de crecimiento, se ha extendido en bastantes diócesis o en la mayoría de las del territorio de la Conferencia Episcopal No es competente la Conferencia Episcopal para aprobar una asociación establecida en las diversas diócesis de una provincia o región eclesiástica En estos casos se considera como una asociación erigida en una diócesis con una sección de la misma en otra diócesis y cuya autoridad competente será el obispo diocesano La autoridad competente sobre una asociación supradiocesana, en analogía con lo que se dispone en el

c 595 § 1 en relación con los institutos de vida consagrada de derecho diocesano, sería el obispo diocesano de la sede principal de la asociación Este obispo tendría que consultar a los restantes obispos afectados antes de tomar una decisión que se refiera a toda la asociación, pero él sería el único competente sobre la asociación y sería jurídicamente libre en su actuación

c) El obispo diocesano, pero no el administrador diocesano, dentro de su territorio, para las asociaciones diocesanas

Las asociaciones internacionales y nacionales tienen su domicilio social en una diócesis y pueden establecer secciones en las diócesis Para salvaguardar la función pastoral del obispo diocesano en su propia Iglesia particular, el c 312 § 2 impone su intervención en estos casos.

> «Para la ereccion valida de una asociacion o de una seccion de la misma en una diócesis, se requiere el consentimiento del Obispo diocesano, dado por escrito, aun en el caso de que esta erección se haga por privilegio apostólico, sin embargo, el permiso escrito del Obispo diocesano para erigir una casa de un instituto religioso vale también para erigir, en la misma casa o iglesia aneja, una asociacion que sea propia de este instituto»

Con esta norma, por un lado, el obispo diocesano tiene conocimiento de todas las asociaciones públicas de ámbito supradiocesano que tienen su sede social en la diócesis, así como de las secciones de las asociaciones internacionales o nacionales que pretenden constituirse en la diócesis para ejercer su deber de vigilancia, pero, además, su consentimiento es necesario para no perjudicar ni comprometer su deber pastoral respecto a toda su diócesis

Ninguna competencia reconoce el Código al obispo diocesano, en cambio, en el caso de que una asociación privada nacional quiera constituirse en la diócesis No parece esto coherente con el deber posterior de vigilancia que se le reconoce respecto a todas las asociaciones que trabajan en la diócesis (cc 305 § 1 y 323 § 1) Por eso, es muy conveniente e incluso necesario que en los estatutos de una asociación privada nacional se exija la constancia de una cláusula que obligue a comunicar a los respectivos obispos diocesanos la constitución de secciones diocesanas, los estatutos y las sedes de las mismas [9]

[9] La CEE ha sido sensible a esta dificultad y en el n 9 de la instrucción ya citada anteriormente determina «Si se trata de una asociacion privada, no se implantara en la diocesis sin previa notificacion del obispo diocesano como requisito para que este pueda cumplir normas explicitas relativas a su gobierno pastoral sobre todo tipo de asociaciones (cf c 264 § 1, 305, 323, 394, 1263), y asi constara en los estatutos»

2. Vigilancia y régimen

Además de la competencia de la autoridad eclesiástica a la hora del reconocimiento eclesial de toda asociación, el derecho común establece un principio general acerca de la intervención de la jerarquía en las asociaciones de fieles públicas y privadas. Se encuentra en el c.305 § 1: «Todas las asociaciones de fieles están bajo la vigilancia de la autoridad competente [...] y están también bajo el régimen de esta autoridad».

La función de vigilancia consiste en cuidar que en cada asociación, se conserve la integridad de la fe y de las costumbres y se evite la introducción de abusos en la disciplina eclesiástica. El medio que el derecho ofrece para cumplir esta función de vigilancia es el deber y derecho de visitar las asociaciones.

Sobre la autoridad eclesiástica competente para realizar esta función, el c.305 § 2 da la siguiente indicación: «Todas las asociaciones, cualquiera que sea su especie, se hallan bajo la vigilancia de la Santa Sede; están bajo la vigilancia del Ordinario del lugar las asociaciones diocesanas, así como también las otras asociaciones en la medida en que trabajan en la diócesis». En relación con el momento de la constitución de una asociación observamos que la Conferencia Episcopal no tiene competencia en orden a ejercer esta vigilancia para las asociaciones nacionales. La Comisión de redacción del nuevo Código rechazó la propuesta de que las asociaciones públicas estuvieran bajo la vigilancia de la Conferencia Episcopal si ésta las hubiera constituido, porque la vigilancia es un acto administrativo que no compete a las Conferencias Episcopales que no tienen curias para desarrollar este tipo de actividad ni parece oportuno que las tengan.

En cuanto al régimen, el c.315 establece que las asociaciones públicas se rigen conforme a los estatutos, aunque siempre bajo la alta dirección de la autoridad eclesiástica mencionada en el c.312 § 1, por lo que a la Conferencia Episcopal, junto a la Santa Sede y al obispo diocesano, se reconocería facultad para intervenir en el régimen de las asociaciones. Esta intervención en el régimen y dirección de la asociación será mayor o menor en la medida en que la jerarquía asuma las iniciativas y haya dado a la asociación una misión específica, es decir, actúe más o menos en nombre de la Iglesia. En las asociaciones privadas en las que no existe una directa cooperación con las específicas responsabilidades jerárquicas, será más relevante la función de vigilancia que la de régimen, que es más propia de las asociaciones públicas. Las asociaciones privadas tienen una dependencia específica de la autoridad que se diferencia de la dependencia propia de las asociaciones públicas y que, incluyendo la sujeción propia de los fieles individualmente considerados, supone alguna

otra dependencia. Concretamente dentro del conjunto de relaciones pastorales que se contemplan en el Código, existen unas determinaciones que suponen sujeción al régimen de la autoridad (cc.324-326). Estas determinaciones, que afectan a las asociaciones privadas y que suponen una dependencia de régimen, son en verdad mínimas y no pretenden ni la imposición ni la intromisión de la autoridad, sino prestar su servicio, su ayuda mediante la orientación y el impulso.

El ejercicio de la función de vigilancia y régimen no debe perjudicar la autonomía de las asociaciones, particularmente de las asociaciones privadas, tal como se reconoce en el c.323. La vigilancia y régimen de la autoridad ha de armonizarse con la autonomía que caracteriza la dirección y gobierno de las asociaciones privadas. La autoridad, en algunos casos, como consecuencia del diálogo y procurando que el ejercicio del apostolado se ordene al bien común, podrá sugerir a las asociaciones una dedicación preferente o un cambio de actividades con tal de que no se trate de fines contrarios a los previstos como propios de la asociación, tal como se indica al final del citado c.323. Pero que el canon capacite a la autoridad para una vigilancia y coordinación que evite la dispersión de fuerzas no fundamenta una capacidad para limitar el derecho de asociación y la autonomía.

V. LOS ESTATUTOS DE LAS ASOCIACIONES DE FIELES

Todas las asociaciones de fieles, para que puedan ser consideradas como tales en la Iglesia, precisan tener sus propios estatutos (c.304 § 1) que regulan el funcionamiento y desarrollo de la asociación. Los fundadores de la asociación son los que elaboran los estatutos en los que plasman sus finalidades e intenciones como requisito imprescindible para el reconocimiento eclesial.

Si bien el contenido concreto de los estatutos puede variar bastante de asociación a asociación, el legislador establece unos contenidos mínimos que deben recogerse (c.304 § 1):

- la naturaleza canónica de la asociación que se constituye: si se trata de asociación privada o pública, si goza de personalidad jurídica. A partir de este reconocimiento se explicita si la asociación ha sido reconocida, aprobada o simplemente erigida;
- el ámbito territorial de la asociación (diocesana, nacional o internacional), pues determina la autoridad de la que se depende;
- nombre o título de la asociación y domicilio social o sede jurídica;

• la índole: laical, clerical o mixta, según las categorías de miembros que la integren; asimismo la naturaleza o condición de los miembros, pudiendo ser todos de una única clase o de diversa clase: ordinarios, extraordinarios, honoríficos, etc.

• el fin que persigue: oración, apostolado, caridad o varios a la vez como sucede en los movimientos eclesiales que tienen diversas ramas; este elemento es importante, pues determina los deberes de vigilancia de la autoridad y hasta su naturaleza jurídica;

• el espíritu o espiritualidad: modo de relacionarse con Dios y con los demás;

• la estructura de gobierno en sus diferentes niveles si es una asociación con ramas o secciones y cargos: asamblea general, junta directiva, presidente, tesorero, capellán o asistente eclesiástico, etc.;

• normas sobre la administración de bienes;

• normas sobre las relaciones con institutos de vida consagrada con los que mantienen vínculos por origen, espiritualidad o actividades apostólicas comunes;

• normas sobre los requisitos que se exigen para poder ser miembros de la asociación, así como sobre los deberes y derechos de los miembros, especialmente en relación con los consejos evangélicos si se asumieran;

• normas sobre la formación, incorporación y expulsión de los miembros;

• normas sobre la situación, las obligaciones y los derechos de clérigos y consagrados que están al servicio de la asociación o participan de modo especial en la vida de la asociación;

• normas sobre la posición, las obligaciones y los derechos de eventuales miembros no católicos;

• disolución de la asociación y destino de los bienes, bien por voluntad de los miembros o por decisión de la autoridad eclesiástica;

• procedimiento a seguir para la modificación de los estatutos;

Los estatutos, además de regular la vida de la asociación, son un elemento imprescindible para el reconocimiento de cualquier asociación en la vida eclesial. En el caso de las asociaciones privadas se exige que los estatutos sean al menos revisados para que sean admitidas en la Iglesia como tales (c.299 § 3); para alcanzar personalidad jurídica, a las asociaciones públicas y privadas se les exige que sus estatutos sean aprobados por la competente autoridad (cc.314; 322 § 2). Por tanto, aunque no son los estatutos los que otorgan la personalidad jurídica, éstos son un elemento imprescindible para alcanzarla.

VI. PERSONALIDAD JURÍDICA Y RECONOCIMIENTO CIVIL DE LAS ASOCIACIONES

Las asociaciones públicas tienen siempre personalidad jurídica en virtud del mismo decreto por el que las erige la autoridad eclesiástica (c.313). Las asociaciones privadas, en cambio, pueden tener personalidad jurídica o no tenerla. Adquieren personalidad jurídica privada por decreto formal de la autoridad previa aprobación de los estatutos (c.322).

El otorgamiento de personalidad jurídica no es el resultado automático de toda petición que los responsables de la asociación hagan a la autoridad eclesiástica, sino que debe darse un juicio que valore la verdadera utilidad de los fines que se persiguen, los medios con que se cuenta, la viabilidad pastoral y las garantías de continuidad [10].

La personalidad jurídica otorga a la asociación el ser sujeto de derechos y deberes por sí misma: tiene un patrimonio propio, unos órganos de gobierno que actúan en su nombre, una capacidad de actuar. Es una forma de protegerla, de darle mayor estabilidad y facilitarle la disposición de medios en orden a conseguir con mayor eficacia los fines que se propone alcanzar.

Relacionada con el tema de la personalidad jurídica canónica está la importante cuestión relativa al reconocimiento por parte del ordenamiento del Estado de las asociaciones de fieles como sujetos con personalidad jurídica civil y capacidad de actuar en el ordenamiento civil. Esta materia forma parte del derecho eclesiástico. En España, por ejemplo, va regulada por el Acuerdo entre el Estado y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, de 3 de enero de 1979, y en él se distingue entre las asociaciones canónicas que gozaban de personalidad jurídica civil antes de la entrada en vigor del mencionado Acuerdo y las que no gozaban de personalidad jurídica o fueron constituidas con posterioridad.

En el primer caso se da un reconocimiento automático de personalidad civil a las asociaciones que antes del Acuerdo ya disponían de la misma con una única formalidad: la inscripción en el Registro del Estado. En el caso de las demás asociaciones de fieles, el artículo I § 4 del Acuerdo establece que podrán adquirir personalidad jurídica civil mediante la inscripción en el correspondiente Registro. Mientras a las primeras el Estado de modo automático les reconoce la personalidad jurídica, a las segundas se dice que podrán adquirir la personalidad jurídica civil.

[10] Cf. c.114 § 3; CEE, «Instrucción...», o.c., n.25.

El procedimiento para adquirir la personalidad jurídica civil pasa, por tanto, por la inscripción en el Registro de entidades religiosas y es la siguiente [11]:

1) La inscripción se hará a petición de la asociación mediante escrito al que acompaña el testimonio literal de la creación canónica debidamente autorizado. Se trata del decreto formal de la autoridad eclesiástica competente.

2) Para la inscripción se exigen los siguientes datos: denominación de la asociación que la distinga de las demás; domicilio social; fines religiosos de la asociación —este requisito se acredita mediante la oportuna certificación de la Conferencia Episcopal Española—; régimen de funcionamiento y organismos representativos, indicando sus facultades y los requisitos para su designación; potestativamente, la relación nominal de las personas que ostentan la representación legal de la asociación.

3) Examinada la petición, el Ministerio de Justicia acordará lo que convenga y, en caso afirmativo, comunicará los datos de la inscripción practicada. La inscripción sólo podrá denegarse cuando no se acrediten debidamente los requisitos mencionados.

La práctica de la inscripción de una asociación canónica de fieles no significa que la asociación adquiera a la vez la naturaleza de asociación civil. Permanece únicamente como asociación canónica y la inscripción le otorga sólo el reconocimiento o la adquisición de la personalidad jurídica civil. Dichas asociaciones se regirán por sus propios estatutos que la autoridad eclesiástica competente haya aprobado, conservando su propio carácter eclesial y su autonomía. Diversa es la hipótesis del doble reconocimiento canónico y civil de una misma asociación de fieles. Esto parece conveniente a algunas asociaciones con el fin de poder acreditar el reconocimiento civil en orden a obtener subvenciones económicas de la administración pública o para poder estar presentes en las coordinadoras o plataformas creadas por aquella administración. Este doble reconocimiento puede dar lugar a contradicciones internas en la configuración y actividad de la asociación al depender de dos estatutos que no podrán ser plenamente idénticos y estar sujeta a dos autoridades competentes distintas, además de poder comprometer la misma identidad eclesial de la asociación.

[11] Cf. L. Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles*, o.c., 131.

VII. RÉGIMEN JURÍDICO DE LAS ASOCIACIONES

1. Miembros

Los miembros de una asociación no son solamente sus fundadores, sino también los que posteriormente a la constitución de la misma se adhieren a ella conforme a los requisitos establecidos. El Código establece un principio general sobre la admisión de los miembros de las asociaciones en general: «La admisión de los miembros debe tener lugar de acuerdo con el derecho y con los estatutos de cada asociación» (c.307 § 1).

El derecho común no establece ningún requisito con relación a las asociaciones privadas, salvo la necesidad del consentimiento de sus superiores en el caso de miembros pertenecientes a un instituto religioso, por lo que habrá que tener presente únicamente lo que se establezca en los estatutos. El c.316, en cambio, establece algunos requisitos para que un fiel pueda formar parte de una asociación pública: «Quien públicamente rechazara la fe católica o se apartara de la comunión eclesiástica, o se encuentre condenado por una excomunión impuesta o declarada, no puede ser válidamente admitido en las asociaciones públicas».

La primera situación contemplada, rechazar públicamente la fe católica, no se identifica necesariamente con la herejía y la apostasía, sino que puede comprender también situaciones menos graves como la de aquellos que con palabras o con obras manifiestan que han abandonado la fe católica, no simplemente la práctica religiosa. Por eso, a juicio del ordinario del lugar, podrían entrar aquí aquellos católicos que, sin que se haya dado un acto formal de apostasía o se hayan adherido notoriamente a una religión no católica, viven de hecho en una situación de agnosticismo o ateísmo práctico sin vinculación alguna con la Iglesia. Igualmente, la segunda situación, apartarse públicamente de la comunión eclesiástica, no se identifica necesariamente con el cisma, pudiendo comprender comportamientos menos graves.

Sobre la posibilidad de la admisión de miembros no católicos en asociaciones de fieles nada dice el Código. En un primer momento del proceso de revisión del Código se decía que personas bautizadas no católicas —e incluso no bautizadas, se añadió en un segundo momento— podían incorporarse *pleno iure* a aquellas asociaciones cuyo fin propio y cuyos métodos de trabajo pudiesen compartir de acuerdo con su conciencia y siempre que a juicio del Ordinario del lugar no se siguiese peligro para la fe de los católicos, y hasta el esquema de 1982 se contemplaba la adscripción de bautizados no católicos en asociaciones privadas. Finalmente se su-

primió, aunque por motivos ecuménicos no se prohíbe expresamente esta posibilidad. Teniendo presente el proceso de codificación de esta materia se podría deducir que, al no estar expresamente prohibido, es posible que determinadas personas, por dispensa de la Santa Sede o del obispo diocesano, sean miembros *pleno iure,* con la salvedad de no poder ser nombrados directivos de la asociación. Esta dispensa ciertamente se concede cuando al aprobar los estatutos la autoridad admite la adscripción de personas no católicas sin que gocen de los mismos derechos y deberes que los miembros católicos. Esta interpretación encuentra apoyo en el n.31 de la exhortación *Christifideles laici,* donde Juan Pablo II habla de la posibilidad de aprobar asociaciones ecuménicas en las que junto a una mayoría católica formaría parte de la misma también una minoría no católica.

¿Qué es lo que califica una asociación de fieles como ecuménica, sus miembros o sus fines? Si fuesen los miembros, todas las asociaciones canónicas podrían contar con miembros no católicos; si fuesen los fines, solamente aquellas asociaciones que persiguen una finalidad ecuménica. A partir del texto de ChL 31 se puede deducir que son los miembros y no las finalidades los que determinan que una asociación sea ecuménica, si bien determinados fines no permiten, por su naturaleza eclesial, que una asociación sea ecuménica y otros parecen más bien exigirlo. El c.316 § 1 no prohíbe como tal que cristianos no católicos formen parte de una asociación pública, pues ni han abandonado la fe católica ni se han apartado de la comunión eclesiástica, pero, teniendo presente la naturaleza eclesial de las finalidades que persiguen estas asociaciones según el c.301 § 1, parece que sería un contrasentido admitirlos como miembros. No habría dificultad, en cambio, para admitirlos como miembros de asociaciones públicas que, según el c.301 § 2, «directa o indirectamente busquen alcanzar otros fines espirituales» siempre que respeten las finalidades de la asociación y la jurisdicción de la autoridad eclesiástica competente. A diferencia de lo regulado respecto a las asociaciones públicas, ninguna prohibición se establece respecto a las asociaciones privadas, por lo que, si los estatutos no dicen nada y éstos son reconocidos por la autoridad competente, podrían ser admitidos como miembros bautizados no católicos. Las asociaciones privadas, a diferencia de las públicas, no actúan en nombre de la Iglesia y sus finalidades pueden conseguirse con la colaboración de miembros no católicos.

En cualquier caso, la admisión de estos miembros no católicos deberá observar la proporción señalada por la exhortación apostólica *Christifideles laici* de una mayoría católica y una minoría no católica, y, para salvaguardar el carácter católico de la misma, los respon-

sables serán siempre miembros católicos. En último caso, será la autoridad eclesiástica, al reconocer o aprobar los estatutos, quien determine si una asociación puede admitir miembros no católicos.

En relación a la expulsión de los miembros legítimamente admitidos, el c.308 establece que debe procederse con justa causa y conforme a las normas del derecho y los estatutos. Éstos pueden determinar algunas de estas justas causas, así como el procedimiento a seguir y el órgano competente para proceder a la expulsión. El c.316 § 2 recoge como causas de expulsión de una asociación pública las mismas indicadas para la no admisión: abandono público de la fe católica, ruptura de la comunión eclesiástica y pena de excomunión impuesta o declarada.

2. Gobierno de la asociación

El Derecho canónico no establece nada sobre los órganos de gobierno colegiales de las asociaciones, dejando a los estatutos libertad para determinar el funcionamiento, composición y funciones de éstos, asamblea general y junta directiva fundamentalmente. Ninguna facultad de intervención asigna tampoco a la autoridad eclesiástica para designar al presidente y demás cargos directivos de las asociaciones privadas, que lo harán libremente conforme a los estatutos (c.324 § 1), pudiendo éstos conceder a la autoridad eclesial facultades para la designación de cargos, pero sin estar obligados a ello. El Código se limita a dar algunas normas sobre el presidente y el capellán o asistente eclesiástico de las asociaciones públicas.

El c.317 § 1 prescribe que en las asociaciones públicas corresponde a la autoridad eclesiástica competente según el ámbito territorial de la asociación [12] la designación del presidente a partir de uno de los tres modos indicados: la primera forma y la más usual es la confirmación del candidato elegido por la asamblea general de la asociación o por compromisarios si ésta es muy amplia o por su extensión no resulta fácil la presencia de todos los miembros; la segunda forma consiste en la institución del que haya sido presentado por parte de un grupo cualificado de miembros de la asociación; el tercer modo previsto es el nombramiento por parte de la autoridad eclesiástica cuando así lo prevén los estatutos.

[12] En las asociaciones erigidas por miembros de institutos religiosos en su propia iglesia o casa, el nombramiento o confirmación del presidente y del capellán compete no a la Santa Sede, Conferencia Episcopal u obispo diocesano, sino al superior del instituto. Cf. c.317 § 2.

Dos requisitos o limitaciones establece el derecho en relación a las personas que pueden ser designadas como presidentes de una asociación pública. En las asociaciones clericales, aunque no todos los miembros necesariamente sean clérigos, el presidente será clérigo; en las no clericales, los laicos pueden ser presidentes y no se encomendará el cargo al capellán a menos que así se contemple en los estatutos (c.317 § 3). Por otro lado, el presidente de una asociación pública de fieles que se ordene directamente al ejercicio del apostolado no puede ser una persona que desempeñe un cargo de dirección en partidos políticos, por la confusión que esto podría engendrar entre los fieles y la dificultad inherente para la realización de los fines de la asociación (c.317 § 4).

Otro cargo dentro de la asociación previsto por el derecho es el de capellán o asistente eclesiástico [13] en las asociaciones públicas, y consejero espiritual en las asociaciones privadas. En el primer caso, es la autoridad eclesiástica la que nombra al capellán después de oír, si parece conveniente, a los oficiales mayores de la asociación (c.317 § 2); en el segundo, el derecho deja total libertad para que la asociación tenga o no consiliario o consejero espiritual y, si decide tenerlo, para que pueda elegirlo entre los sacerdotes que ejercen el ministerio en la diócesis, previa confirmación del Ordinario del lugar (c.324 § 2). En relación con la autoridad competente para el nombramiento del capellán en las asociaciones públicas se aplica lo dicho respecto a la designación del presidente. Así, la Conferencia Episcopal Española ha determinado que el capellán o consiliario de las asociaciones de ámbito nacional sea nombrado por la Comisión permanente después de oír a los directivos de la asociación, previa autorización del obispo o superior mayor respectivo si es religioso [14]. El nombramiento de capellán —y lo mismo se podría decir en el caso del consiliario si se nombrase— se hará por tiempo determinado o indefinido según se establezca en los estatutos o indique en el nombramiento, aunque es preferible, por demostrarlo la experiencia, que no se nombren de por vida o por tiempo indeterminado.

El Consejo Pontificio para los Laicos en un documento sobre *Los sacerdotes en las asociaciones de fieles* indica la función y modo de participación del capellán y consiliario dentro de una asociación:

> «Para que la misión que le confía la jerarquía produzca frutos debe —y éstas son sus condiciones *sine quibus non*— ser capaz de

[13] Cf. L. Martínez Sistach, *Las asociaciones de fieles*, o.c., 81, donde el autor distingue los dos términos: capellán es el encargado de las funciones litúrgicas y es más propio de las asociaciones que tienen como objetivo promover el culto público; asistente, en cambio, sería un delegado de la autoridad en la asociación cuando ésta se propone otras finalidades distintas a la promoción del culto.

[14] Cf. CEE, «Instrucción...», n.16.

insertarse, en cuanto sacerdote, en la asociación; colaborar, con respeto y fidelidad, con los responsables laicos; comprender los objetivos, los programas y la pedagogía de la asociación, enmarcándolos en el contexto de la misión de la Iglesia; prestar una atención especial en el plano pastoral al ambiente social en el cual actúa la asociación» [15].

En las asociaciones públicas, tanto el presidente como el capellán pueden ser removidos de sus cargos por justa causa y conforme establece el derecho común (cc.192-195) por parte de la misma autoridad que los designó, bien sea por propia iniciativa o a instancia de los mismos asociados (c.318 § 2). El Código no concreta estas causas de remoción que guardarán relación con las funciones que tienen encomendadas: alejamiento de la fe y la comunión eclesial, vida contraria a la moral y costumbres, falta de dotes para el gobierno, escasa dedicación...

El Código prevé la posibilidad de que, en circunstancias excepcionales o de emergencia, la autoridad eclesiástica competente nombre un *comisario*. En este caso esta persona dirigirá temporalmente la asociación en nombre de la autoridad asumiendo todas o parte de las competencias propias del presidente tal como se indique en el nombramiento. Puesto que se trata de una medida especial, deben darse razones graves para tal intervención, como pueden ser el grave escándalo producido por la actuación de la asociación, la profunda división entre los miembros, la crítica situación económica que sigue a una mala gestión del patrimonio, el abuso en relación a las funciones encomendadas o la disciplina debida, etc. La enfermedad grave o la incapacidad del presidente no son causa suficiente para la designación de un comisario, sino más bien situaciones para la dimisión y la subsiguiente designación de uno nuevo. Se debe insistir en la temporalidad de esta figura, pues, si desapareciesen las causas que justificaron su existencia, sería ilegítimo mantenerlo por más tiempo e iría contra la autonomía de gobierno de la asociación.

Este poder de intervención en el régimen de la asociación por parte de la autoridad, que se manifiesta tanto en el nombramiento de un comisario como en la destitución del presidente y del capellán, es exclusivo de las asociaciones públicas. Las asociaciones privadas tienen en este campo un régimen diverso que respeta más la autonomía de acción y gobierno de la asociación.

Los demás cargos directivos, que el Código designa como *oficiales mayores* —vicepresidente, secretario, tesorero y vocales—, que-

[15] Consejo Pontificio para los Laicos, «Los sacerdotes en las asociaciones de fieles», n.6: *Ecclesia* 2063 (1982) 11-12.

dan a la determinación de los estatutos. Se les atribuyen algunas competencias en el derecho tales como la consulta facultativa por parte de la autoridad en el nombramiento del capellán (c.317 § 1), la consulta preceptiva para remover al presidente (c.318 § 2) y la consulta para la supresión de la asociación (c.320 § 2).

3. Administración de bienes

En esta materia aparece una de las diferencias más notables entre las asociaciones públicas y privadas, diferencia que encuentra su fundamento en el c.1257, según el cual los bienes de las asociaciones públicas son, a todos los efectos jurídicos, bienes eclesiásticos, mientras que no lo son los bienes de las asociaciones privadas. La autoridad eclesiástica desempeña las tareas que le son asignadas en el libro V en relación con los bienes eclesiásticos, siempre que sean compatibles con los estatutos y con la naturaleza de la asociación. Los estatutos de las asociaciones públicas de fieles deberán reflejar que los bienes que forman su patrimonio son eclesiásticos, por lo que entre los preceptos que regulan su administración deben figurar las disposiciones del derecho común sobre administración de bienes eclesiásticos (normas relativas a la administración ordinaria y extraordinaria, requisitos para la enajenación de bienes, fundaciones y voluntades pías...). En cualquier caso, la autoridad eclesiástica no administra los bienes de la asociación, sólo controla la administración de los mismos. El medio concreto de ejercitar este control es la rendición anual de cuentas que debe presentarse a la autoridad que erigió la asociación (c.319 § 1).

Además de la rendición anual de cuentas, la asociación debe dar cuenta exacta del empleo de las ofrendas y limosnas recibidas (c.319 § 2), tal como dispongan los estatutos y las costumbres locales.

Otras competencias de la autoridad eclesiástica, en concreto del obispo diocesano respecto a las asociaciones públicas diocesanas y a las secciones diocesanas de las asociaciones de ámbito internacional y nacional, son las siguientes: tiene del derecho de imponer, para subvenir a las necesidades de la diócesis, un tributo moderado a las asociaciones públicas sujetas a su jurisdicción (c.1263); y el tributo seminarístico a aquellas asociaciones que tengan sede en la diócesis (c.264).

Las asociaciones privadas, en cambio, administran libremente sus bienes conforme a los estatutos. Esto no impide, no obstante, la función general de vigilancia de la autoridad, que se concreta en asegurar que los bienes no se empleen para finalidades ajenas a los fines de la asociación (c.325 § 1). Este deber de vigilancia no comporta obligación para estas asociaciones privadas de rendir cuentas anual-

mente, a menos que se incluyese en los estatutos como requisito para la aprobación de la asociación. Por su parte, el c.325 § 2 dispone que los bienes recibidos como donación o legado para causas pías por una asociación privada se administran bajo la autoridad del Ordinario del lugar. Esto no supone propiamente una excepción al régimen general de autonomía en la administración de bienes, sino una aplicación directa del régimen especial al que están sujetas todas las pías voluntades (c.1301).

Las asociaciones privadas sin personalidad jurídica carecen como tales de la capacidad de adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales. Ello no significa que estas asociaciones no puedan disponer de bienes temporales para la realización de sus fines. El c.310 reconoce que en dichas asociaciones los fieles pueden contraer obligaciones conjuntamente y adquirir y poseer bienes como condueños y coposesores, pudiendo ejercer estas asociaciones que carecen de personalidad sus derechos y obligaciones mediante un mandatario o procurador.

4. Extinción y destino de los bienes

Hay que distinguir el modo de extinción de las asociaciones públicas y las privadas. Las asociaciones públicas, en cuanto son personas jurídicas públicas, se regulan por las normas relativas a la extinción de las personas jurídicas públicas. En principio son por naturaleza perpetuas, no se erigen por un tiempo determinado, sino indefinido, y los fines trascienden la permanencia de los miembros de la asociación en la misma, pero las circunstancias pueden cambiar la oportunidad y conveniencia de la permanencia de la asociación. Las asociaciones públicas por derecho común pueden suprimirse por decreto emanado de la autoridad eclesiástica competente o por disposición del derecho. En el primer caso la iniciativa puede ser de la misma autoridad o a propuesta de los miembros, pero no es la voluntad de los que forman la asociación, sino de la autoridad, la que decide la supresión. Como requisito para esta supresión, el c.320 § 3 establece que la autoridad competente no proceda a la supresión, sin antes oír a su presidente y a los demás cargos directivos. Este requisito se verifica cuando la asamblea general acuerda solicitar a la autoridad que proceda a la supresión de la asociación. El mismo c.320 §§ 1-2 determina que la misma autoridad que intervino en la constitución de la asociación es competente para proceder a la supresión de una asociación pública.

El segundo modo de supresión de una asociación pública es por decisión del mismo derecho. Así lo establece el derecho común

cuando afirma que las personas jurídicas se extinguen si su actividad cesa durante un período de cien años (c.120 § 1). Por tanto, una asociación pública que siempre se constituye como persona jurídica pública queda suprimida sin necesidad de que medie ninguna intervención de la autoridad cuando permanece inactiva durante al menos cien años continuos.

El modo de extinción de una asociación privada no va regulado en el Código, sino en los estatutos, que deben determinar cómo los miembros expresan válidamente la voluntad de suprimir la asociación. Puesto que la asociación se constituye a partir del acuerdo privado entre los miembros, puede también extinguirse a partir del acuerdo privado de los mismos. Este será el modo ordinario, pero el c.326 § 1 establece que la autoridad competente puede suprimirla si su actividad daña la doctrina o disciplina de la comunidad eclesial o causa escándalo a los fieles. Esta intervención de la autoridad se dará en casos verdaderamente excepcionales y debe interpretarse de modo estricto poniendo de relieve la diferencia con aquella capacidad que tiene la misma autoridad en relación con la supresión de asociaciones públicas. No bastaría una previsión de ineficacia, ni siquiera una previsión de posibles daños. La norma del mencionado c.326 no indica que la autoridad competente, antes de la supresión, deba oír previamente al presidente y demás cargos directivos de la asociación como se exige para las asociaciones públicas, aunque el hecho de que el canon no lo indique no significa que no sea oportuno escuchar a los responsables antes de tomar la decisión.

Contra el decreto de supresión de la autoridad eclesiástica cabe recurso conforme a las normas establecidas en los cc.1732-1739, dado que se trata de la privación del ejercicio del derecho de asociación de los fieles.

Respecto al destino de los bienes que sigue a la supresión de la asociación, el c.326 § 2, en el caso de las asociaciones privadas, concede libertad a los estatutos dejando a salvo los derechos adquiridos y la voluntad de los donantes. Si los estatutos no estableciesen nada, el destino de los bienes se decidiría teniendo en cuenta el origen de la asociación y los fines a los que estaba dedicada. En el caso de las asociaciones públicas expresamente nada establece el derecho común, porque se aplica lo que se dice en el caso de la extinción de las personas jurídicas públicas. El c.123 determina que «cuando se extingue una persona jurídica pública el destino de los bienes y derechos patrimoniales, así como de sus cargas, se rige por el derecho y los estatutos». Generalmente, los estatutos establecen que los bienes se entreguen a instituciones que persiguen finalidades similares y que la asamblea general nombre una comisión para ejecutar este destino. Si los estatutos no determinasen nada, el c.123 establece que los bienes,

salvando la voluntad de los fundadores o donantes y posibles derechos adquiridos, pasen a la persona jurídica inmediatamente superior, es decir, la Santa Sede, la Conferencia Episcopal o la diócesis según se trate de asociaciones universales, nacionales o diocesanas.

CAPÍTULO VIII

LA PERSONA EN LA IGLESIA Y SU ACTIVIDAD JURÍDICA

Por MYRIAM M. CORTÉS DIÉGUEZ

BIBLIOGRAFÍA

BUENO, S., *Tratado general de Derecho Canónico* (Barcelona 2004); DIAZ MORENO, J. M., *Derecho Canónico* (Madrid 2000); GARCÍA MARTÍN, J., *Le norme generali del «Codex iuris canonici»* (Roma [4]2002); GRUPPO DOCENTE DI DIRITTO CANONICO, *Il Diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: Le norme generali* (Roma [3]1995); LABANDEIRA, E., *Tratado de derecho administrativo canónico* (Pamplona 1993); MIRAS, J. - BAURA, E., *El Derecho de la Iglesia* (Pamplona 2004); MIRAS, J. - CANOSA, J. - BAURA, E., *Compendio de derecho administrativo canónico* (Pamplona 2001); PIÑERO, J. M., *La ley de la Iglesia,* I (Madrid 1993); URRUTIA, F. J., *Les normes générales* (París 1994).

Con el título genérico de *La persona en la Iglesia y su actividad jurídica* se intenta describir el contenido de las normas generales de la segunda parte del libro I del CIC, cc.96 a 203, siguientes a la regulación de las fuentes del Derecho canónico, cc.7 a 95.

Todo ordenamiento jurídico, como lo es el canónico, se compone de una serie de normas que ordenan la vida de la comunidad. Las personas que componen esa sociedad son los titulares de las normas, es decir, sus destinatarios o, en fin, los sujetos de derecho. El CIC se ocupa, en los cc.96 a 123, de la persona física, que es el fiel considerado en su individualidad, y de la persona jurídica, que nace de la acción conjunta propia de la naturaleza social del hombre. A continuación se establece la normativa general sobre los actos jurídicos, que rige aquellas actividades del sujeto que tienen consecuencias jurídicas (cc.124-128). Seguidamente, el Código detalla los principios generales que han de regular el ejercicio de la potestad de gobierno en la Iglesia (cc.129-144), y el modo fundamental en que se manifiesta aquella potestad, los oficios eclesiásticos (cc.145-196). Termina el libro I con las normas sobre la prescripción y el modo de computar el tiempo en el Derecho canónico (cc.197-203).

I. LAS PERSONAS FÍSICAS (CC.96-123)

1. De la condición canónica de las personas físicas (cc.96-112)

La dignidad esencial de todo ser humano proviene del hecho de ser imagen y semejanza de Dios. La Iglesia predica esa dignidad intrínseca de todo hombre y reconoce desde el momento del nacimiento la existencia de *personalidad,* concretada en un haz de derechos fundamentales inalienables. Lo que hace el ordenamiento canónico es, presuponiendo la dignidad de la condición humana, regular las consecuencias jurídicas de la incorporación de una persona a la Iglesia, es decir, de la adquisición de derechos y obligaciones y el modo de ejercitarlos y cumplirlas. Se comienza hablando del bautismo, determinante del nacimiento de la personalidad jurídica eclesial (c.96), para continuar con el detalle de los elementos que configuran la condición canónica del fiel (cc.97-112).

El bautismo.—Es el modo mediante el cual el hombre «se incorpora a la Iglesia de Cristo y se constituye persona en ella, con los deberes y derechos que son propios de los cristianos, teniendo en cuenta la condición de cada uno, en cuanto estén en la comunión eclesiástica y no lo impida una sanción legítimamente impuesta» (c.96). Este canon establece el modo por el cual el hombre se constituye *persona* en la Iglesia de Cristo y los requisitos necesarios para el ejercicio de los derechos y deberes inherentes a la condición de fiel católico.

La *Iglesia de Cristo,* constituida y organizada como sociedad en este mundo, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Papa y los obispos en comunión con él (LG 8; c.204). No obstante, la propia Iglesia católica reconoce que fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de verdad y santidad propios de la Iglesia de Cristo (LG 8), por lo que todo bautizado válidamente, aun fuera de la Iglesia católica, se incorpora a la Iglesia de Cristo. Esa incorporación sacramental constituye al hombre en persona en ella y lo hace sujeto de los derechos y deberes propios de todos los cristianos bautizados.

Pero la concreta determinación de esos derechos y deberes y las condiciones para su ejercicio es competencia de la autoridad en la Iglesia. Al respecto, el c.96 hace tres precisiones: debe tenerse en cuenta la condición de cada uno, es necesario estar en plena comunión eclesiástica, y no debe impedirlos o limitarlos una sanción legítimamente impuesta.

Los derechos y deberes se ejercen *según la condición de cada uno:* en la Iglesia se diferencian diversas condiciones o estados: fieles, laicos, clérigos, religiosos, casados, mayores, menores, etc. Cada una de esas situaciones conlleva la existencia de diversas vinculaciones jurídicas para unos y para otros, sin perjuicio de los derechos y

deberes comunes a todos los fieles. Para ejercer en plenitud esos derechos y deberes en la Iglesia católica es necesario cumplir dos condiciones: estar en plena comunión y exento de sanción.

La comunión eclesiástica.—Como se ha dicho más arriba, todo bautizado queda incorporado a la Iglesia de Cristo, pero ésta sólo subsiste en plenitud en la Iglesia católica, por lo que el campo de derechos y deberes únicamente puede tenerse enteramente en ella (cf. UR 3). De aquí que sea requisito para ello el estar en plena comunión con la Iglesia católica. Se encuentran en plena comunión, según el c.205, los bautizados unidos a la Iglesia por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico propio de aquélla. Quedan excluidos, pues, de la comunión eclesiástica los heréticos, cismáticos y apóstatas (c.751); y de la plena comunión, los bautizados en otras iglesias, con los que existe un mínimo de comunión eclesiástica derivada del bautismo, muy lejos de la plena comunión necesaria. Por ello, los bautizados no católicos tienen en la Iglesia católica un ejercicio muy limitado de derechos y deberes (cc.11, 844, 1170, 1183 § 3). En cuanto a los no bautizados, el CIC les reconoce algunos particulares derechos (cc.861 § 2; 1476) y, de entre ellos, los catecúmenos, a quienes se reconoce una posición especial (c.296).

En definitiva, sólo los bautizados católicos tienen personalidad jurídica en la Iglesia y son sujetos plenos de derechos y deberes en la misma. Pero esta plenitud de que goza el fiel católico con plena comunión puede verse disminuida si comete algún delito o es sancionado por cualquier otro motivo, como se desprende de la última condición.

Ausencia de sanción legítimamente impuesta.— El libro IV regula las sanciones penales en la Iglesia, pero a efectos de este canon debemos entender por sanción, además de la penal, cualquier intervención del superior que implique una limitación de derechos o un obstáculo para ejercitarlos (por ejemplo, el c.916 prohíbe a quien se halle en pecado grave el celebrar misa o comulgar, y puede entenderse como una sanción impuesta por el legislador mediante una ley).

2. Circunstancias que inciden en la condición canónica (cc.97-112)

a) *La edad (cc.97-99)*

En el ordenamiento canónico, al igual que en los derechos civiles, la edad es determinante en la vida jurídica de la persona. Aunque la Iglesia defiende la dignidad del ser humano desde el momento de su concepción, el nacimiento a la vida es el momento que determina

la adquisición de personalidad humana. Pero ésta, si es suficiente de por sí para hacer a la persona sujeto de derechos y deberes, no lo es para poder ejercerlos. Para ello es necesario que pase un determinado período de tiempo en el que el sujeto tome conciencia de su propia dignidad personal y esté en condiciones de poder asumir con responsabilidad los derechos y deberes como miembro de una sociedad.

Ya el c.11 tomaba en consideración la edad al establecer, como principio general, la edad mínima de siete años para exigir el cumplimiento de las leyes eclesiásticas, al entender que presupone uso de razón. Pero éste no es suficiente para muchos actos de la vida. Por ello, el c.97 introduce una distinción importante: la persona mayor, la persona menor y el infante.

Quien ha cumplido dieciocho años es mayor (c.97) y tiene el pleno ejercicio de sus derechos (c.98). Ello significa que la persona mayor tiene no sólo personalidad jurídica —derivada del nacimiento y del bautismo y que implica ser sujeto de derechos y deberes—, sino plena *capacidad de obrar,* es decir, de poder ejercer personalmente todos sus derechos y cumplir sus obligaciones. Por tanto, la personalidad jurídica se liga a la persona —la tiene toda persona por el hecho de serlo—, mientras que la capacidad de obrar va necesariamente unida a la mayoría de edad, esto es, al cumplimiento de los dieciocho años.

Es menor aquel que no ha cumplido dieciocho años (c.97), y aunque es titular de derechos y deberes, para el ejercicio de los derechos está sujeto a la potestad de sus padres o tutores (c.98), es decir, depende de ellos. Estamos ante una regla general, por lo que pueden existir excepciones señaladas por el derecho divino o el canónico, como, por ejemplo, las de los cc.1058 y 1083, sobre la edad para el matrimonio; el c.105, sobre la adquisición de cuasidomicilio; el c.1299, sobre la posibilidad de donar bienes; los cc.111 § 2 y 112 § 1 3.º, que reconocen al menor que tenga catorce años la capacidad para elegir rito (al recibir el bautismo), o volver al latino anterior; o el c.1478 § 3, que permite al menor que tenga uso de razón y catorce años demandar y responder en las causas espirituales que le afecten.

En cuanto a la constitución de la tutela —tutor es quien ejerce la potestad sobre el menor en defecto de sus padres, le cuida, representa y administra sus intereses—, el c.98 § 2 establece varios criterios: en primer lugar remite al derecho civil (constitución, modificación y extinción); en segundo lugar, al Derecho canónico si éste dice otra cosa al respecto, es decir, para casos de contradicción; y, por último, al obispo, quien debe determinar si en casos especiales debe nombrarse otro tutor (se entiende que además del civil).

Es infante el menor de siete años (c.98) y se le equipara a *aquel que carece habitualmente de uso de razón* (c.99). Al menor de siete

años se le considera, sin que el Derecho contemple la posibilidad de demostrar lo contrario, sin uso de razón a todos los efectos canónicos. Por ello, al menor de siete años, aunque tenga uso de razón, no le obligan las leyes meramente eclesiásticas (c.11). Consecuentemente, a partir de esa edad, se presume el uso de razón, y en este caso sí puede demostrarse que aún no se ha alcanzado a los efectos de ser eximido del cumplimiento de las leyes (c.97 § 2).

Quien tiene un trastorno mental permanente se equipara, sin posibilidad de discusión, al infante, y se le considera no responsable de sus actos, por lo que carece de capacidad de obrar y sus derechos habrán de ser ejercitados por sus padres o tutores. Aplicaciones de este principio encontramos en los cc.852 § 2; 1478 § 1; 1322; 1095 § 1; 1191 § 2, etc.

b) *El territorio (cc.100-107)*

La Iglesia se organiza territorialmente para el ejercicio de su misión. Por ello, los fieles han de tener siempre un punto de referencia respecto a un lugar, ya sea el del nacimiento o el del lugar donde vive o donde se encuentra, que determinarán su relación con una comunidad parroquial o diocesana y con sus autoridades a los efectos de ejercitar sus derechos y cumplir sus obligaciones.

— Términos generales que relacionan a la persona con el territorio

El Derecho canónico llama *vecino* a la persona en el lugar donde tiene su domicilio; *forastero,* en relación con su cuasidomicilio; *transeúnte,* a quien se halla fuera de su domicilio o cuasidomicilio que aún conserva; y *vago,* a quien carece de domicilio y cuasidomicilio (c.100). Estos conceptos serán usados frecuentemente por el Código, por ejemplo, para determinar el ámbito de aplicación de las leyes (c.13), para determinar la potestad de dispensar (cc.91 y 1196 § 1), para establecer el ámbito personal y espacial de la potestad ejecutiva (c.136), a efectos de determinación de párroco y ordinario propio (c.107 § 2), para determinar el fuero procesal (c.1409 § 1), etc.

— El lugar de origen

Determina el c.101 que el lugar de origen de un hijo viene determinado por el domicilio o, en su defecto, por el cuasidomicilio de sus padres; en caso de que ambos progenitores no tengan el mismo, por el de la madre. Se prefiere el domicilio al lugar de nacimiento

para fijar el lugar de origen porque es un punto de referencia territorial más estable que el hecho material del alumbramiento, que puede haber ocurrido en un lugar con el que los padres carecen de vinculación alguna. Si ningún progenitor tuviese domicilio o cuasidomicilio (vagos), el lugar de origen coincidirá con el del nacimiento. Y si se trata de un niño abandonado, será el lugar donde fue encontrado. En el CIC no hay ninguna consecuencia concreta en función del lugar de origen.

— El domicilio y el cuasidomicilio voluntario: normas sobre su adquisición y pérdida

Son el lugar que la ley considera como el centro jurídico de la persona. El c.102 nos da la norma general, mientras que los cánones siguientes regulan una serie de domicilios, llamados especiales porque los impone la ley (cc.103-105) a algunas categorías de personas que o bien no tienen el pleno ejercicio de sus derechos o están ligadas de algún modo a otra u otras.

El *domicilio* se adquiere automáticamente por la intención de mantener la residencia indefinidamente en el territorio de una parroquia o diócesis si nada lo impide; también, faltando esa intención, por el hecho real de la permanencia durante cinco años (c.102 § 1).

Del mismo modo, el *cuasidomicilio* se adquiere automáticamente por la intención de mantener la residencia por espacio de tres meses y, a falta de esa intención, por el transcurso de ese tiempo (c.102 § 2).

El domicilio o cuasidomicilio en el territorio de una parroquia se llama parroquial y en el de una diócesis, aunque no se tenga parroquial, diocesano (c.102 § 3). Ello implica la posibilidad de tener un domicilio o cuasidomicilio diocesano sin tener en ese territorio domicilio o cuasidomicilio parroquial. Esta circunstancia puede darse cuando una persona, por sus peculiares condiciones de vida ambulante, permanece el tiempo suficiente en el territorio de una diócesis, para adquirir domicilio diocesano, pero no en el de una parroquia concreta, por lo que no puede adquirirlo también parroquial.

Uno de los efectos más importantes derivados de la tenencia de domicilio y cuasidomicilio canónico es la asignación de párroco y ordinario propios. Por regla general se es feligrés de una parroquia y diocesano de una diócesis, lo que determina el párroco y el ordinario propio. Pero hay casos especiales, como el descrito arriba de existencia sólo de domicilio diocesano, o el caso del vago, que carece de domicilio y cuasidomicilio, en los que la ley debe atribuirles igualmente párroco y ordinario propio. Así, se dispone que quien carece de domicilio parroquial tendrá como párroco propio el del lugar de

residencia actual, y para el vago se considerará párroco y ordinario propio el del lugar donde se encuentre en cada momento (c.107).

No debe pensarse por lo dicho que el criterio territorial es absoluto. En el CIC se encuentran ciertos casos en que la determinación de ordinario o párroco obedece a circunstancias de carácter personal, como el rito, la lengua, la condición profesional, etc., y se establecen diócesis o parroquias personales (cf. cc.372 § 2 y 518). Puede suceder que algunos fieles, por razón de su oficio, tengan un párroco y ordinario derivados de éste —criterio personal— y otros derivados del domicilio o cuasidomicilio (cf. c.1110).

El domicilio y el cuasidomicilio se pierden al ausentarse del lugar con intención de no volver (c.106), sin perjuicio de las normas especiales para los menores del c.105.

— Domicilios y cuasidomicilios legales

De los miembros de institutos religiosos y de sociedades de vida apostólica.—Éstos adquieren domicilio, por su peculiar vida en común, allí donde está la casa a la que pertenecen (c.103), en la que está su superior. Nótese que la ley sólo da domicilio legal a los miembros de institutos religiosos, no a los pertenecientes a institutos seculares, quienes lo adquirirán de modo voluntario según las normas del c.102 (pues no les obliga la vida común, cf. c.714). Tampoco es aplicable el canon a los novicios, por no haber alcanzado todavía la condición de miembro del instituto o la sociedad, aunque vivan en alguna de sus casas. El cambio de casa lleva consigo el cambio de domicilio, con independencia del tiempo que dure la nueva adscripción. El superior mayor será considerado ordinario propio (c.134 § 1).

En cuanto al cuasidomicilio, lo adquirirán en el lugar donde se encuentre la casa en que residan, si tienen intención de vivir en ella durante tres meses si nada lo impide o si la residencia se ha prolongado de hecho por ese período (cc.103 y 102 § 2).

Compatible con el domicilio legal será la existencia de otro domicilio voluntario, adquirido según las normas del canon 102 § 1, cuando el religioso se ausente legítimamente (por ejemplo, por enfermedad) de la casa y permanezca en otro lugar durante cinco años.

Nada se dice sobre la pérdida de su domicilio legal, pero ha de entenderse que se producirá en todo caso por separación definitiva del instituto religioso, mientras que el voluntario se perderá al ausentarse del lugar con intención de no volver, de acuerdo con la norma general del c.106.

De los esposos.—Manda el c.104 que tengan los cónyuges un domicilio o cuasidomicilio común, aunque, en caso de separación legí-

tima o por otra causa justa, cada uno puede tener un domicilio o cuasidomicilio propio Los esposos deben tener un mismo domicilio o cuasidomicilio, que determinarán de común acuerdo, dados los efectos del vínculo matrimonial (entre otros, el de la obligación de convivencia, c 1151) No obstante, cabe la posibilidad de que, junto o en lugar del legal, tengan uno separado o propio, ya sea domicilio o cuasidomicilio, por causa justa Una de esas causas sería la separación legítima (cc 1151 y 1155), otras, razones laborales, enfermedad, emigración, etc.

Domicilio de los menores (c 105) —Éstos, al igual que los incapacitados, que se les asimilan a estos efectos, han de tener necesariamente el domicilio y cuasidomicilio de aquel a cuya potestad están sometidos (padres o tutor)

Para los incapacitados, sea cual fuere su edad, que están sujetos a tutela por razones diferentes de su minoría de edad, no hay excepciones referidas a la posibilidad de adquirir domicilio o cuasidomicilio propio porque se supone que no pueden ser responsables de sus actos Pero sí para los menores, puesto que hay varias categorías dentro de la minoría de edad (antes de los dieciocho) Así, el que ha salido de la infancia, superados los siete años, puede adquirir también un cuasidomicilio propio según la norma general del c 102, 2 —piénsese en casos, por ejemplo, de estudios fuera del domicilio paterno—; y si está legítimamente emancipado de acuerdo con el derecho civil, a partir de los dieciséis, incluso domicilio propio, perdiendo en este caso el legal, puesto que con la emancipación cesa la dependencia del menor de sus padres o tutores.

El menor o el incapaz perderán el domicilio o cuasidomicilio legal si lo pierden las personas de las que dependen, o si, como hemos visto que sucede con el emancipado, desaparecen las circunstancias a las que el Derecho vincula su adquisición (minoría de edad, tutela o curatela)

c) *La condición personal por el parentesco (cc 108-110)*

El CIC establece en estos cánones algunos principios generales sobre el parentesco y su incidencia en las relaciones contempladas por el Derecho, sobre todo en el matrimonio

El parentesco puede surgir por la comunión de sangre, por la celebración de un matrimonio válido, o por la adopción El primero se dice parentesco de consanguinidad, el segundo de afinidad y el tercero parentesco adoptivo o legal

La consanguinidad es la relación que existe entre personas unidas por la comunidad de sangre, procedente de la generación, ya procedan unas de otras (parientes en línea recta) o tengan un tronco co-

mún cercano (parientes en línea colateral) «La consanguinidad se computa por líneas y grados» (c 108 § 1). La *línea* es la relación de los consanguíneos entre sí. Se habla de *línea recta* para describir la situación de quienes descienden unos de otros sucesivamente —padres-hijos-nietos-bisnietos, etc — Se llama *línea colateral* a la relación de los consanguíneos que sin proceder unos de otros tienen un tronco o cabeza común —hermanos, primos, tíos y sobrinos, etc

El *grado* indica la distancia entre generaciones El c 108 §§ 2-3 indica el modo de computar los grados en ambas líneas. En la línea recta hay tantos grados como generaciones, descontando el tronco Así, el hijo dista del padre un grado, dos del abuelo, tres del bisabuelo, etc En línea colateral, en cambio, el cómputo se hace sumando cuantas personas hay en ambas líneas, sin contar tampoco el tronco común Por ello, los hermanos son consanguíneos en segundo grado de línea colateral, tío y sobrino en tercero, primos en cuarto, etc

El principal efecto de la consanguinidad son los impedimentos matrimoniales El matrimonio será nulo en toda la extensión de la línea recta, y en la colateral hasta el cuarto grado inclusive (c 1091 §§ 1 y 2) Pero también el parentesco se toma en cuenta en el régimen de los oficios eclesiásticos, para la exclusión de algunos cargos (cc 478 § 2, 492 § 3), en el de los bienes temporales, para prohibir la enajenación o arriendo de bienes eclesiásticos en favor de determinadas personas (c 1298), en el proceso, para que el juez, promotor de justicia, defensor del vínculo, asesor o auditor se abstengan de conocer o participar en determinadas causas, y como causa excusante de testificar en ciertos casos (cc 144, 1548 § 2 2.º)

La afinidad es la relación de parentesco que surge del matrimonio celebrado válidamente, sea sacramental o no y sea o no consumado Se convierten en parientes por afinidad los consanguíneos del varón respecto de la mujer, y viceversa, los parientes de la mujer respecto de su esposo Por tanto, la relación de afinidad se agota en los propios cónyuges respecto a los consanguíneos del otro, es decir, los parientes de un cónyuge no tienen ningún parentesco con los del otro, igual que los propios cónyuges, cuya relación no es de parentesco, sino de union en lazo matrimonial Para el cómputo han de seguirse las mismas reglas que en el caso de consanguíneos, resultando que los consanguíneos del marido son en el mismo grado y línea afines de su mujer, y viceversa (c 109)

La afinidad es un vínculo perpetuo, sólo deja de existir en el caso de nulidad del matrimonio No cesa, por tanto, en caso de muerte de un cónyuge ni por la dispensa pontificia de matrimonio rato y no consumado El c 1092 establece que la afinidad en línea recta dirime el matrimonio en cualquier grado, lo que significa que, disuelto el matrimonio por muerte o dispensa *super rato,* no cabe el matrimonio

con ninguno de los consanguíneos del otro cónyuge en línea recta (padres, hijos, abuelos, etc.).

Como en el caso de la consanguinidad, también la afinidad se toma en cuenta para la exclusión de algunos cargos (c.492 § 3), para prohibir la enajenación o arriendo de bienes eclesiásticos (c.1298) y en el fuero judicial (cc.1448; 1548 § 2 2.°).

De *la adopción* surge un parentesco legal fundado en la similitud con la relación de consanguinidad. Por ello, el c.110 dice que «los hijos que han sido adoptados de conformidad con el derecho civil, se consideran hijos de aquel o aquellos que los adoptaron». Se canoniza la ley civil en lo referente a la determinación de la filiación, por lo que, a efectos canónicos, el adoptado es hijo del adoptante; pero el impedimento de parentesco legal (c.1094), que hace inválido el matrimonio en línea recta y en segundo grado de línea colateral, se establece de modo independiente, sin remisión al derecho secular. El hecho de la adopción se tiene en cuenta a efectos de inscripción (cf., por ejemplo, cc.535 § 2; 877 § 3).

d) *El rito (cc.111-112)*

Como hemos visto en el comentario al c.1, aunque la Iglesia católica es una, en su seno caben diferentes disciplinas para regular la vida espiritual de los fieles. El CIC se ha dado sólo para la Iglesia latina, de rito latino (se conservan otros, como el hispano o mozárabe y el milanés o ambrosiano, cuya diferencia con el latino sólo alcanza a los aspectos litúrgicos, no implicando diferencias de orden jerárquico o disciplinar). Del mismo modo, el Código de cánones para las Iglesias orientales rige en las veintiuna Iglesias *sui iuris* que componen el Oriente católico, con ritos, jerarquía y disciplina propios. Su Código define la Iglesia *sui iuris* (c.27) como la agrupación de fieles cristianos aglutinada por la jerarquía conforme a derecho, que la suprema autoridad de la Iglesia reconoce expresa o tácitamente como autónoma, y considera a la Iglesia latina como una más de ellas, regida por el CIC. Por tanto, la adscripción a uno u otro rito determina un prefijado sistema normativo aplicable a los actos jurídicos y a la vida de los fieles católicos. De ahí las normas de los cc.111 y 112 sobre la adscripción a una Iglesia ritual autónoma mediante el bautismo y, después del bautismo, sobre el cambio de rito.

Adscripción por el bautismo (c.111).—Depende de la edad de la persona bautizada y del rito de los padres. No depende del rito en que se celebre el bautismo. Así, el menor de catorce años, si ambos progenitores pertenecen a la Iglesia latina, se adscribe a ella por el bautismo. Si sólo uno de ellos es de rito latino, el menor quedará adscrito por la recepción del bautismo a este rito si ambos padres lo

deciden de común acuerdo. A falta de acuerdo, el CIC dispone su incorporación a la Iglesia del rito al que pertenezca el padre. El menor que haya cumplido catorce años puede decidir libremente bautizarse en la Iglesia latina o en otra Iglesia ritual autónoma y pertenecerá a la que haya elegido.

Adscripción por el cambio de rito una vez recibido el bautismo.—Hipótesis:

1.ª Todos los ritos son iguales en dignidad, por lo que deben respetarse y protegerse y evitar los cambios arbitrarios o los proselitismos indebidos. Para preservar esos bienes, el c.112 § 1 establece que, *una vez recibido el bautismo, el cambio de Iglesia ritual autónoma debe ser autorizado por licencia de la Sede Apostólica,* que debe velar por la igual dignidad que merecen todos los ritos. Igual disposición encontramos en el Código para las Iglesias orientales católicas.

2.ª *Por razón del matrimonio* se puede pasar automáticamente a la Iglesia ritual del otro cónyuge, con la simple declaración en el momento del matrimonio o durante el mismo, con el objeto de facilitar la práctica religiosa. Pero, una vez disuelto o declarada su nulidad, el cónyuge que tenía rito latino puede volver a la Iglesia latina.

El Código oriental sólo reconoce la facultad de cambio de rito por razón del matrimonio a la mujer (CCOE, c.33), debiendo el varón, si quiere pasar al rito de su esposa, ya sea latino u otro oriental, pedir licencia a la Sede Apostólica. Ello implica que en el supuesto de matrimonio entre dos católicos, uno de rito latino y otro oriental, si es el marido quien pertenece al rito latino no hay dificultad para que pase al rito oriental de su mujer, al igual que la mujer de rito oriental puede pasar al rito latino de su esposo. Pero si el esposo es de rito oriental y la esposa de rito latino, si bien ésta puede pasar al de su esposo, él no puede adquirir el de su esposa sin consentimiento de la Sede Apostólica.

3.ª Por la menor edad. Dos hipótesis: *Menores de catorce años:* los hijos de quienes han cambiado de rito con permiso de la Sede Apostólica (ambos padres) o con ocasión de su matrimonio, siguen a sus progenitores. El mismo criterio se aplica a los hijos de la parte católica, en el caso del matrimonio mixto, que haya pasado a otra Iglesia ritual. *A partir de catorce años,* el hijo de la parte católica que contrajo matrimonio mixto y se adscribió al rito del marido, puede volver al rito latino. El c.112 § 2 puntualiza que la costumbre, por prolongada que sea, de recibir los sacramentos según el rito de alguna Iglesia ritual autónoma no lleva consigo la adscripción a dicha Iglesia, sino que ésta sólo puede producirse de acuerdo con la normativa canónica.

II. LAS PERSONAS JURÍDICAS (CC.113-123)

1. **Persona jurídica y persona moral (c.113)**

La legislación canónica, al igual que el resto de ordenamientos jurídicos vigentes, reconoce la existencia de las personas jurídicas como una manifestación propia de la naturaleza social del hombre y como una exigencia de la convivencia. El Concilio afirma el derecho de los fieles a asociarse (AA 24) y, en desarrollo del principio conciliar, el Código regula la existencia y vida de los entes surgidos del libre ejercicio de ese derecho, las personas jurídicas, que constituyen una unidad diferente y autónoma respecto de sus miembros, como garantía para el desarrollo de sus fines.

El c.113 afirma la existencia en la Iglesia, junto a las personas físicas, de *personas jurídicas,* sujetos en Derecho canónico de las obligaciones y derechos congruentes con su propia índole. Diferencia de ellas a las *personas morales,* que son la Iglesia católica y la Sede Apostólica, por la misma ordenación divina. De esta última afirmación se deduce que el Código reserva la expresión *persona jurídica* para designar aquellas realidades asociativas creadas y reconocidas en virtud del Derecho y con intervención de la autoridad eclesiástica competente. Esta intervención no puede predicarse de la propia Iglesia ni de la Sede Apostólica, realidades previas a la existencia del ordenamiento canónico que han recibido su propio ser de Cristo. Por ello se las denomina personas morales, y como toda persona son sujetos de derechos y deberes. Si bien es cierto que, en Derecho, la distinción entre persona moral y jurídica carece de efectos prácticos, cumple la función de poner de relieve que la personalidad moral no depende del ordenamiento canónico ni de otro civil, sino que más bien se afirma frente a ellos. La personalidad jurídica, en cambio, depende del Derecho y es un instrumento en manos del legislador para dar vida a nuevos sujetos de derechos y deberes en el ordenamiento. Pero ¿qué debe entenderse por Iglesia católica y por Sede Apostólica?

Por Iglesia católica debe entenderse (según el c.204 y LG, 8) el conjunto de los fieles que constituyen el pueblo de Dios, instituido y ordenado en sociedad y sujeto a la potestad del Romano Pontífice y de los obispos en comunión con él.

Por Sede Apostólica debe entenderse el mismo oficio del Romano Pontífice (cc.331; 333), como oficio primacial querido por Cristo, sujeto de derechos y deberes en cuanto persona moral. En este caso no debe acudirse a la acepción más amplia de Sede Apostólica que propone el c.361, comprensivo de los organismos de la Curia roma-

na, la cual es una institución creada por el Derecho para que ayude al Papa en el gobierno de la Iglesia.

2. Clases de personas jurídicas en la Iglesia (cc.115-116)

Pueden ser sólo de dos clases: o corporaciones o fundaciones (c.115 § 1).

Las *corporaciones* están formadas por un conjunto de personas físicas que son su sustrato jurídico. Para constituir una corporación es necesario un número mínimo de tres personas, para garantizar la toma de decisiones. Es un requisito sólo para su constitución, por lo que en algunos casos podrán subsistir con sólo uno o dos miembros e, incluso, sin ninguno.

Según el modo de funcionar, se distinguen las corporaciones colegiales y las no colegiales. Son *colegiales* cuando todos sus miembros determinan su acción participando según derecho y sus estatutos en las decisiones, ya sea con voto igual —como ocurre en la Conferencia Episcopal o en el Cabildo catedral— o desigual —si hay miembros en posición de preeminencia y otros en subordinación, como en el Colegio de los obispos, donde el Papa es la cabeza, o en los institutos religiosos—. Son *no colegiales* cuando sus miembros no son quienes toman las decisiones, como ocurre en una parroquia (c.115 § 2).

En las *fundaciones,* su base jurídica fundamental es un conjunto de cosas o bienes ya espirituales —indulgencias, por ejemplo—, materiales —inmuebles, valores, etc.—, o ambos. Por ello se llama persona jurídica patrimonial (c.115 § 3). El canon habla de fundación autónoma para significar que las fundaciones a las que se refiere tienen personalidad jurídica independiente (cf. c.1303 § 1 1.°, como podría ser un colegio, una casa para pobres, etc.), a diferencia de las fundaciones no autónomas, formadas por una masa de bienes —por ejemplo, una herencia— cuya administración se entrega a una persona física o a otra persona jurídica (cf. c.1303 § 1 2.°). Las fundaciones autónomas son dirigidas, según la norma del Derecho y de los estatutos, por una o varias personas físicas, o por un ente colegial.

Tanto las corporaciones como las fundaciones pueden ser *personas jurídicas públicas* o *privadas* (c.116). Este canon contiene una regulación paralela a la de los cc.301 y siguientes, sobre el asociacionismo público y privado en la Iglesia, de tal modo que las respectivas normas se iluminan y aclaran mutuamente. La distinción entre personas jurídicas públicas y privadas, al igual que en el caso de asociaciones, encuentra su fundamento en el modo de constitución, en el fin y en la manera de perseguirlo.

Persona jurídica pública es aquella que reúne tres características:

1.ª Es constituida por iniciativa de la autoridad eclesiástica competente a tenor del Derecho. El Derecho dispone que podrán adquirir personalidad jurídica por prescripción del mismo, de modo automático por el hecho de su constitución (c.114 § 1), o por decreto especial de la autoridad competente que se la conceda expresamente (c.116 § 2).

2.ª Cumple una misión que la Iglesia le señala, mirando al bien público de la comunidad. La autoridad eclesiástica puede reservar, para aquellos entes creados por ella, determinados fines que por su naturaleza le son propios, como transmitir la doctrina de la Iglesia o promover el culto público (cf. cc.114 § 2; 301 § 1). El resto de fines, siempre congruentes con la misión de la Iglesia (c.114 § 2), pueden ser perseguidos igualmente por personas jurídicas privadas o públicas.

3.ª Actúa en nombre de la Iglesia, ya que es la propia Iglesia quien le encomienda la misión.

La *persona jurídica privada* actúa siempre en nombre propio, bajo la responsabilidad de sus miembros, y sólo puede obtener personalidad jurídica canónica por decreto especial de la autoridad competente que se la confiera (c.116 § 2).

3. **Constitución, fines y medios (cc.114; 116 § 2)**

a) *Constitución de las personas jurídicas*

La persona jurídica existe desde que es erigida según las normas establecidas por el Derecho. Es el momento de su constitución. Los actos preparatorios o previos a la erección pueden ser o no actos de la autoridad que erige y son presupuestos para su constitución. Según el c.114 § 1, las personas jurídicas pueden constituirse, bien por la misma disposición del Derecho, bien por decreto de la autoridad competente:

Por la misma disposición del Derecho quiere decir *ipso iure* o automáticamente de modo que en el momento que la autoridad la constituye es ya persona jurídica. Como ya se ha dicho, así sólo pueden constituirse las personas jurídicas públicas. Es el caso, por ejemplo, de las diócesis (c.373), o las parroquias (c.515 § 3), o la Conferencia Episcopal (c.449 § 2), o los seminarios (c.238 § 1), o los institutos religiosos, sus provincias y sus casas (c.634 § 1).

La constitución por decreto de la autoridad competente, si bien cabe también para las personas jurídicas públicas, es el único proce-

dimiento posible para las personas jurídicas privadas. La distinción es lógica, ya que el Derecho puede prever la existencia de personas jurídicas públicas, pero no de las privadas. Éstas, por pertenecer al ámbito privado, requieren siempre de una supervisión de la autoridad antes de conferirles subjetividad jurídica canónica.

El reconocimiento de la personalidad jurídica del ente por decreto es un acto de concesión, otorgado mediante un decreto singular de la autoridad eclesiástica, la cual ha de tener, al menos, potestad ejecutiva (estaríamos hablando del ordinario, según los cc.134 § 1 y 295) y ser competente por razón del territorio o de la persona (criterio territorial o personal). No debe confundirse el decreto de erección material del ente con el decreto de concesión de la personalidad jurídica, pues la autoridad puede constituir un ente en su materialidad y, posteriormente, atribuirle personalidad jurídica si así lo considera oportuno. También pueden los fieles crear asociaciones privadas, sin personalidad jurídica, que tal vez puedan alcanzarla si la autoridad estima que se dan las condiciones necesarias. Entre estas condiciones están el fin, la utilidad y la suficiencia de los medios.

b) *Fines, utilidad y medios de las personas jurídicas*

Toda persona jurídica en la Iglesia, sea pública o privada, debe perseguir unos fines que beneficien al bien público y que, por tanto, trasciendan el fin de los propios individuos. Además, esos fines han de ser en todo caso congruentes con la misión de la Iglesia, pues no en vano adquieren personalidad jurídica en la misma. Serían aquellos que corresponden a obras de piedad, apostolado o caridad (c.114 § 2), a los que pueden añadirse las finalidades indicadas en el c.298 § 1 para las asociaciones de fieles, y en el c.1254 § 2 para la Iglesia católica.

Igualmente, toda persona jurídica se erige para un fin útil. Por ello, el c.114 § 3 pone en manos de la autoridad el discernir, dadas las circunstancias, si el fin que va a perseguir una determinada persona jurídica es un fin útil para la Iglesia y para la comunidad o, por el contrario, resulta inútil —la inutilidad puede resultar por diversos motivos, como que ya esté suficientemente atendido ese fin en el lugar, u otros similares—. También la utilidad puede depender de los medios de que se disponga, personales y materiales, siempre en relación al fin, no en abstracto.

4. Estatutos (c.117)

La presentación de los estatutos de la persona jurídica a la autoridad para su aprobación es un acto previo al decreto de erección y necesario para la validez de éste —son dos actos diferentes, aunque en la práctica ambas formalidades puedan cumplirse en el mismo momento.

Las personas jurídicas públicas están configuradas estatutariamente por el propio Derecho, aunque puedan tener también una normativa propia (estatutos y reglamentos), como, por ejemplo, la Conferencia Episcopal (cf. c.451). Las privadas deben tenerlos necesariamente, pues es donde se fijan los fines, la constitución, el gobierno y el modo de actuar (c.94). De hecho, el propio Código, haciendo aplicación del principio de subsidiariedad, reenvía en constantes ocasiones al derecho estatutario.

5. Representantes (c.118)

Las personas jurídicas son unos entes impersonales que para manifestar su voluntad y mantener relaciones jurídicas necesitan valerse de representantes, que son personas físicas que actúan en su nombre según la norma del Derecho y de los estatutos. Entre ambos surge una relación de mandato, donde la persona jurídica es el mandante y su representante el mandatario. Por ello, en los límites del mandato, las actuaciones del mandatario son atribuidas a la persona jurídica y ésta debe responder de ellos.

Para la determinación de los representantes de la persona jurídica pública es necesario acudir a la ley general —por ejemplo, representará a la diócesis el obispo; a las parroquias el párroco; al seminario su rector, etc. (cf. cc.393; 532; 238 § 2), o a la ley particular, si por ésta ha sido constituida, o a los estatutos —sería el caso de las constituciones de los religiosos, donde se establece quiénes representan a la institución.

Para conocer a los representantes de la persona jurídica privada será siempre necesario acudir a las disposiciones estatutarias.

6. Formación de la voluntad de la persona jurídica colegial (c.119)

La voluntad de la persona jurídica puede formarse: con la participación de todos sus miembros en las corporaciones colegiales, o a través de otros organismos —patronato— en las fundaciones. El c.119 establece el procedimiento supletorio para la toma de decisiones en forma colegial, a falta de otras disposiciones específicas al efecto dadas por el Derecho o por los estatutos de la persona jurídica, sea corporación o fundación, pública o privada. El procedimiento es diverso según se trate de elecciones o de actos colegiales diferentes.

Cuando se trate de *elecciones,* según el c.119 § 1, debe procederse del modo siguiente: en primer lugar, debe convocarse a los miembros del colegio, según las disposiciones del c.166, salvo que el Derecho o los estatutos digan otra cosa. Téngase en cuenta que no convocar a la elección a quien tiene derecho a participar es un vicio insanable del procedimiento, a menos que el interesado se presente por su cuenta (c.166 § 2). La convocatoria es la llamada a concurrir en un determinado lugar para ser debidamente informado del asunto a tratar y poder cambiar impresiones acerca de la determinación que se va a tomar, de modo que se dé sentido al ejercicio de la corresponsabilidad que realmente tiene esta disposición del Derecho.

Una vez hecha la convocatoria, para proceder a la elección deben haberse presentado la mayoría de los que debieron ser convocados. Sólo los presentes tienen derecho a emitir el voto (c.167 § 1).

En los dos primeros escrutinios resultará elegido quien obtenga la mayoría absoluta (esto es, más de la mitad) de los votos de los presentes. Nótese que la mayoría se determina sobre el número de los presentes, no de los que debían haber acudido y votado ni sobre el número de votos válidos. Si aun en dos votaciones ningún candidato obtiene más de la mitad de los votos, se procede a una tercera en la que sólo se podrá votar a los dos candidatos más votados en la segunda; pero si en ésta hubo más de dos con los mismos votos, entonces el desempate se hará entre los dos de más edad, y será suficiente con que uno alcance mayoría relativa, es decir, quedará elegido el que obtenga más votos. Si persiste el empate, queda elegido el de más edad.

Si se trata de *actos colegiales distintos de los electorales,* el c.119 2.º dispone que se proceda de igual modo que en las elecciones en cuanto a la convocatoria, para la determinación de la base numérica necesaria para proceder a la votación y en la exigencia de mayoría absoluta en los dos primeros escrutinios o votaciones para aprobar el asunto de que se trate.

Pero si en las dos primeras votaciones no se consigue mayoría absoluta para una decisión, persistiendo el empate entre votos a favor de una u otra propuesta, en el tercer escrutinio el presidente (que forma parte del colegio) puede, o dirimir el empate con su voto, o dejar en suspenso la votación o aplazarla.

Como se ha dicho al principio, estamos ante una normativa general, supletoria para el caso de que el derecho particular o los estatutos no regulen estos asuntos. Como tal norma general puede contener lagunas, es decir, darse supuestos no contemplados por ella —como faltar el empate en el segundo escrutinio cuando se trate de tomar decisiones diferentes de una elección—, por lo que los estatutos propios de las personas jurídicas deben ser muy cuidadosos a la hora de precisar todos los extremos posibles o previsibles.

El n.3 del c.119 hace una precisión importante al decir que «lo que afecta a todos y a cada uno debe ser aprobado por todos». No debe olvidarse que la persona jurídica está compuesta de miembros cuyos derechos pueden quedar afectados por las decisiones que tomen los órganos de gobierno de la persona jurídica, por lo que cuando sus actos se refieran a los derechos de todos, todos deben estar de acuerdo con ellos. Se pretende salvaguardar derechos adquiridos, o evitar que se impongan obligaciones nuevas que los miembros no hubiesen aceptado en un principio y que afecten a todos y cada uno —por ejemplo una contribución económica—, o simplemente garantizar que no se cercenen derechos o facultades que corresponden a los miembros, como sería el derecho de los electores a designar un compromisario (que decida por ellos) para una elección concreta (cf. c.174).

7. Duración de la persona jurídica: extinción y destino de sus bienes (cc.120 y 123)

Según el c.120, la persona jurídica es, por su naturaleza, perpetua, ya que, siendo un centro de derechos y deberes distinto de las personas físicas que la componen, no está ligada a la vida de éstas. Por ello, su duración depende sólo de las normas del Derecho general, particular o estatutario.

Toda persona jurídica se extingue, es decir, cesa su subjetividad jurídica dejando de ser centro de derechos y deberes *si es legítimamente suprimida por la autoridad competente* (c.120 § 1). La autoridad que suprime es, por regla general, la misma que erigió —entendida como oficio, por lo que puede ser la misma persona, su sucesor o su superior—. Hay excepciones, como por ejemplo para la supresión de los institutos de vida consagrada, que, aunque hayan sido eri-

gidos por el obispo (c.579), sólo pueden ser suprimidos por la Santa Sede (c.584). Si el acto supresor de la autoridad tiene naturaleza administrativa —por ejemplo, es un decreto singular—, puede recurrirse en vía administrativa y, posteriormente, judicial, pero no si es suprimida mediante una ley o un acto equiparado a ella, cuyo único límite se encontraría en la racionalidad de la disposición.

También se extingue *si no tiene actividad por espacio de cien años* (c.120 § 1). En estos casos, el destino de los bienes de una persona jurídica pública que se extingue, al ser bienes eclesiásticos (c.1257), se regirá, en primer lugar, por el derecho universal contenido en el libro V del CIC (cf. situaciones particulares en los cc.584 y 616 § 2); en segundo lugar, por el derecho particular o propio (cf. c.616 §§ 1 y 4); y, finalmente, por los estatutos. En caso de que ni la ley ni los estatutos dijesen nada, dispone el c.123 que los bienes, al igual que las cargas, pasen a la persona jurídica inmediatamente superior. Cuál sea para cada persona jurídica pública la superior —siguiendo el criterio jerárquico— es algo que debe verse caso por caso, según las normas que regulan la organización eclesiástica. Así, por ejemplo, si se extingue una parroquia, sus bienes pasarán a la diócesis —pues la parroquia es parte de la diócesis—; si una casa religiosa, a la provincia; si una asociación parroquial, a la diocesana, etcétera. En cualquier caso, deben respetarse la voluntad de los fundadores o donantes y los derechos adquiridos (cf. cc.123; 616, 1).

Las *personas jurídicas privadas,* de naturaleza corporativa o asociativa, cesan, además de por decisión de la autoridad, en los casos previstos por los estatutos; las privadas de naturaleza fundacional o institucional cesan de la misma manera, pero previa verificación por parte de la autoridad, quien debe declarar su extinción al producirse los eventos contemplados en los estatutos (c.120 § 1). En cuanto al destino de sus bienes, al no ser eclesiásticos, se les dará el destino que dispongan los estatutos. Por ello, la autoridad llamada a aprobarlos debe comprobar que en ellos se contenga el destino de éstos en caso de extinción.

El c.120 § 2 prevé el caso de una persona jurídica corporativa que se ha quedado sin miembros suficientes para actuar de modo colegial. Cuando sólo queda uno, la persona jurídica deja de ser colegial, pero sigue siendo persona jurídica, por lo que el canon dispone que el único miembro ejerza todos los derechos y soporte todas las cargas —por ejemplo, podrá demandar, pero también ser demandado—. Si la corporación fuese no colegial, que pueda subsistir con un solo miembro, dependería de si esa persona en cuestión posee los requisitos necesarios para poder determinar su acción. En caso de fundaciones, se prevén administradores u órganos competentes para regirla.

8. Unión y división de personas jurídicas (cc.121-122)

El CIC regula la posibilidad de fusión o unión así como de división de personas jurídicas públicas. Nada dice de las privadas, pero, por analogía, podrían aplicárseles los mismos criterios.

Para la *unión de personas jurídicas públicas,* ya sean corporaciones o fundaciones, se prevé una única hipótesis: que dos o más se unan formando una nueva y sola totalidad con personalidad jurídica, que haga suyos los bienes y derechos patrimoniales propios de las anteriores y asuma las obligaciones que pesaban sobre las mismas, respetando siempre, en cuanto al destino de los bienes y el cumplimiento de las cargas, la voluntad de los fundadores y donantes, y los derechos adquiridos (c.121).

La unión de dos o más personas jurídicas públicas es un acto jurídico complejo que requiere la intervención de la autoridad o autoridades competentes para extinguir las personas precedentes y constituir una nueva, cuya naturaleza también será pública.

Para que pueda ser factible la unión, ha de suponerse, en primer lugar, que ésta ha de realizarse por personas jurídicas públicas con las mismas cualidades, fines, etc.; en segundo lugar, que la autoridad que las erigió considera conveniente unirlas: por ejemplo, el capítulo puede unir dos provincias religiosas que se han quedado con poca gente; el obispo, dos parroquias (c.515 § 2); o la Santa Sede, dos institutos de vida consagrada o dos Iglesias particulares (c.582 y 373). Los bienes y obligaciones de aquellas que se extinguen pasan a la nueva que se crea, que debe respetar los intereses de naturaleza privada, aunque se hallen presentes en una persona jurídica pública: los derechos adquiridos y la voluntad de los fundadores o donantes (cc.4; 1300; 1304). Si no se pudiesen emplear los bienes en lo que el donante o fundador dispuso, habrán de rechazarse o devolverse.

Los mismos criterios serían válidos para las *personas jurídicas privadas.* Los fieles podrán crear una nueva persona jurídica a partir de otras ya existentes, con la anuencia de la autoridad eclesiástica competente.

Para el caso de división de personas jurídicas públicas, el c.122 contempla dos supuestos: que una parte de una persona jurídica pública se escinda de ésta y se una a otra persona jurídica pública preexistente —no se incrementa el número de entes, sino que sólo cambia su consistencia—; o que la parte escindida se erija en una persona jurídica pública nueva. Éste sería el caso, por ejemplo, de una diócesis, de la cual se escinde una parte que, o bien se une a otra diócesis preexistente, o se constituye ella misma en una nueva.

La autoridad eclesiástica a la que compete realizar la división debe averiguar la existencia de posibles derechos adquiridos, cono-

cer los estatutos aprobados y la voluntad de fundadores y donantes, para respetarlos. Además, teniendo en cuenta todo lo anterior, debe proveer, por sí o por un ejecutor, sobre la distribución de los bienes, derechos y obligaciones, teniendo en cuenta los siguientes criterios: si éstos pueden dividirse, que se repartan en la debida proporción y de manera equitativa entre las personas jurídicas, teniendo en cuenta todas las circunstancias y necesidades de ambas; si son indivisibles —ya sea por imposibilidad de dividir o porque no conviene hacerlo para que no pierdan su valor o utilidad, como sería el caso de una biblioteca—, las dos personas jurídicas podrán gozar de su uso y usufructo, contribuyendo a las cargas equitativamente, en la proporción que determine la autoridad para cada una.

III. LOS ACTOS JURÍDICOS (CC.124-128)

1. Introducción

Se llama *acto* a toda acción o comportamiento humano. Y *acto jurídico* a aquel acto del hombre, realizado voluntaria y libremente, al que el ordenamiento le otorga determinadas consecuencias jurídicas, es decir, en el campo del Derecho —el otorgar un testamento o celebrar un contrato—. Se diferencia del *hecho jurídico* en cuanto éste es un suceso que no depende de la voluntad del sujeto, aunque también es considerado por el legislador, quien le adiciona efectos jurídicos —tal es el caso del nacimiento, de la muerte o del cumplimiento de la edad.

Cuando hablamos de actos jurídicos nos referimos a acciones humanas voluntariamente queridas a las que la ley otorga efectos jurídicos. Lo normal suele ser que también los efectos previstos por la ley para tal acto sean queridos o buscados por el sujeto, como en el caso de una venta, en la que el que vende busca el precio y el que compra resulta propietario; o el que contrae matrimonio canónico, que lo que pretende es adquirir la condición de casado, etc. Pero hay supuestos en los que la persona realiza el acto jurídico pero no quiere los efectos previstos por el ordenamiento jurídico, como el que comete una acción delictiva sin pretender directamente la pena que va aneja al delito.

Se dice que los actos jurídicos son *públicos* cuando son actos de la autoridad —con poder legislativo, ejecutivo o judicial: dar una ley, ordenar una instrucción o dictar una sentencia— y *privados* si son realizados por personas físicas o jurídicas privadas —un contrato de arrendamiento, hacer un testamento, realizar una donación, etc.

Aparte de esta división, es importante la que la doctrina establece entre actos jurídicos válidos e inválidos o nulos, eficaces e ineficaces, lícitos e ilícitos. La razón por la cual la ley regula las acciones libres de las personas es que dichos actos se producen en la sociedad, la cual es ordenada a través del Derecho. Éste, teniendo en cuenta la naturaleza y las consecuencias de los diversos actos, establece ciertos requisitos que limitan o determinan su eficacia y que se contienen en las leyes inhabilitantes, invalidantes, prohibitivas, etc. Son actos jurídicos *válidos* aquellos puestos de acuerdo con lo establecido en la norma para su validez. Además de válidos serán normalmente *eficaces* si el Derecho no prescribe ningún requisito posterior, como una ejecución, el cumplimiento de una condición, etc. Son *inválidos o nulos,* y además *ineficaces,* aquellos realizados contraviniendo una ley irritante o inhabilitante.

Finalmente, la distinción entre *lícito* e *ilícito* hace referencia a la conformidad o no del acto con la ley, ya sea moral o jurídica. El acto válido es normalmente lícito y todo acto inválido es ilícito, pero puede haber actos ilícitos válidos que, por tanto, producen sus efectos, pero dada su contrariedad con la norma —al incumplir requisitos, formalidades o solemnidades que aunque no se requieren para la validez son obligatorios— se consideran ilegítimos y pueden ser rescindidos o disueltos por la autoridad competente. La ilicitud de un acto puede ser, en ocasiones, causa que legitime un recurso por quien se considere perjudicado por él a efectos de solicitar su rescisión o anulación. Véanse, por ejemplo, los cc.37; 65,1; 139,2; 140,1; 141).

2. Elementos necesarios para la validez de los actos jurídicos y presunción (c.124)

La validez de un acto jurídico depende de la capacidad de la persona que lo realiza, de que concurran los elementos constitutivos del mismo y del cumplimiento de las formalidades o requisitos que el derecho imponga para su validez. Veamos cada uno de estos tres factores:

La capacidad de la persona.—Dice el c.124 que para que un acto jurídico sea válido ha de ser realizado por persona capaz. Sobre esta cuestión hemos hablado ya al comentar el c.10 sobre las leyes inhabilitantes. Habilidad y capacidad no son términos equivalentes, auque en el CIC a veces se usan en sentido equivalente y aun impropio (por ejemplo, el término inhabilidad en el c.412). Una persona es inhábil cuando el Derecho así lo establece, ya provenga esa inhabilidad del derecho natural (como en el caso del impedimento de impotencia o de vínculo) o del eclesiástico (como el impedimento de or-

den o de voto). La incapacidad sin embargo viene referida en el Código, normalmente, a la imposibilidad del sujeto para realizar un acto jurídico consciente, libre y responsable y, por tanto, válido, siquiera en apariencia. En los casos de incapacidad el acto jurídico es inexistente —categoría que se refiere a los casos de nulidad de derecho natural—. Por ejemplo el caso de los incapaces para consentir en el matrimonio por falta de uso de razón o enfermedades de naturaleza psíquica.

Pues bien, para que el acto sea válido, la persona ha de ser, además de capaz, hábil para realizarlo según el Derecho, lo que implica: la posibilidad de realizar un acto humano (libre, consciente y responsable); cumplir con los requisitos exigidos por el Derecho para el acto concreto que va a realizar (por ejemplo, la edad); y, finalmente, tener derecho o competencia para actuar (por ejemplo, tendré derecho a vender sólo si soy propietario; tendré derecho a poner un acto si soy competente por razón de la materia o de las personas).

Los elementos esenciales o constitutivos del acto.—Ninguno de estos elementos pueden faltar en la configuración del acto jurídico, pues de ellos depende su misma existencia. Así, el consentimiento en el matrimonio, el precio en una compraventa, el ánimo de liberalidad en una donación, etc. Si falta uno o más elementos esenciales, el acto jurídico es inválido o nulo.

Las formalidades y requisitos impuestos por el Derecho para la validez.—Se trata de elementos añadidos al acto jurídico en el sentido de que no son elementos que configuren el propio acto en sí, que podría ser perfecto sin su concurrencia. Pero el Derecho considera oportuno imponerlos para la validez del acto, estableciéndolo de modo expreso, pues son leyes invalidantes (c.10). Se distingue la formalidad del requisito en que la primera ha de cumplirse en el mismo momento en que se realiza el acto —como la forma en el matrimonio—, mientras que los requisitos pueden ser previos o posteriores —como cuando ha de pedirse un consejo o consentimiento antes de tomar una decisión, o ha de pedirse una licencia o permiso, o es necesaria una confirmación (cf. cc.127; 1281; 700).

Finalmente ha de tenerse en cuenta la *presunción* que establece el Derecho en favor de la validez del acto realizado correctamente en cuanto a sus elementos externos (c.124 § 2). Se trata de suponer que la voluntad interna es acorde con el resultado externo o que el acto aparentemente correcto es válido mientras no se demuestre que no lo fue. Así lo exige la seguridad jurídica, que es una exigencia del carácter social y externo del Derecho canónico. La presunción decae con la demostración de la invalidez.

3. Vicios del acto jurídico (cc.125-126)

Estos cánones contienen las normas generales sobre los vicios de los actos jurídicos. Habrán, pues, de completarse con aquellas disposiciones específicas que contenga el Código para los casos concretos (por ejemplo, para el caso del matrimonio o de los actos propios de la vida religiosa). No todos los vicios tienen la misma relevancia jurídica: unos afectan de tal modo al propio acto o a la persona que lo realiza, que si concurren el acto es nulo; otros, sin embargo, no afectarán a la validez, aunque su presencia puede justificar la rescisión del acto.

a) *Violencia, miedo grave y dolo (c.125)*

Entre los vicios que hacen nulo el acto está la violencia. El c.125 § 1 dice que «se tiene como no realizado el acto que una persona ejecuta por una violencia exterior a la que de ningún modo ha podido resistir». La violencia irresistible, o coacción física procedente del exterior, impide que el acto sea humano, pues anula totalmente la voluntad; el acto es inexistente (piénsese, por ejemplo, en el caso de una fuerza física superior o en quien ha sido drogado para conseguir una firma).

Entre los vicios que no anulan, en principio, el acto, está el *miedo* (violencia moral o psicológica, que amenaza con un mal) y el *dolo* (engaño). El c.125 § 2 dispone que su concurrencia no invalida el acto, pero puede dar lugar a su rescisión o anulación.

Los actos realizados por miedo o engaño son, por término general, válidos, porque no impiden que el acto sea humano, pero, dado su influjo en el sujeto, se permite su anulación.

El miedo afecta a la voluntad, pero no necesariamente la anula, pues el agente podría superar el miedo y actuar de otra manera, pero ante la amenaza opta por poner el acto. El miedo ha de ser *grave,* ya de modo *absoluto,* es decir, para cualquier persona, o *relativo,* dadas las características propias de quien sufre el miedo o la relación entre éste y la persona que lo inflinge (miedo reverencial). Pero además ha de ser *injusto* en relación con el fin que se persigue (por ejemplo, no sería injusta una amenaza de acudir a las consecuencias que la ley establece para quien quiere incumplir un contrato o cometer un delito; pero sí sería injusta la amenaza de denuncia por un acto contrario a la ley, si se hace para conseguir un consentimiento matrimonial).

El dolo o engaño afecta a la inteligencia, y no directamente a la voluntad. Al igual que el que obra por miedo, el que es engañado actúa libremente —por eso el acto es, por regla general, válido—, y del

mismo modo, si supiese la verdad —al igual que el que obrase sin temor— habría actuado de otra manera o simplemente no habría actuado. Por ello el Derecho permite la rescisión o anulación del acto.

En ambos casos, la rescisión procede por sentencia del juez, dada a petición de parte interesada —el lesionado o quienes le sucedan en su derecho— o por iniciativa de la autoridad correspondiente (cf. c.1501).

Puesto que estamos ante normas generales, como decíamos al comienzo, puede haber excepciones a esta regla en casos particulares. Así, por ejemplo, el Derecho establece la invalidez de los actos realizados por miedo o dolo en el voto emitido en una elección (c.172 § 1 1.º); en la profesión religiosa o admisión al noviciado (cc.656 § 4; 643 § 1 4.º); o en el consentimiento matrimonial (cc.1098 y 1103).

b) *Ignorancia y error (c.126)*

La ignorancia es la falta de conocimiento sobre una cosa. El error es un juicio falso o equivocado. En la práctica no siempre será posible distinguirlos, pues la ignorancia suele llevar a un error, que inevitablemente influirá en la voluntad del sujeto. No toda ignorancia o todo error tienen la suficiente entidad para afectar a la validez del acto jurídico. Dice el c.126 que «es nulo el acto realizado por ignorancia o por error cuando afecta a lo que constituye su sustancia o recae sobre una condición *sine qua non*». De aquí se desprende que la ignorancia o error que invalidan el acto son: primero, los que recaen sobre elementos esenciales o constitutivos, de tal modo que la persona que los sufre realiza un acto que no quiere, creyendo que está consintiendo en el que efectivamente quería. Por ejemplo, si alguien cree que está vendiendo, cuando en realidad está arrendando o donando; o si cree que compra una cosa y le venden otra diferente. En sede matrimonial, se considera nulo el matrimonio por ignorancia acerca de los elementos que integran su concepto esencial (c.1096); y segundo, los que recaen sobre condiciones *sine quibus non,* es decir, cuya realización es necesaria para la existencia del acto mismo o al que la persona interesada ha condicionado su propio consentimiento, de tal modo que si no se produce, el consentimiento carece de valor por ser dado sobre un objeto inexistente. Sería el caso de una cualidad directamente pretendida en el matrimonio, cuya falta lo dirime (c.1097 § 2).

No invalidan el acto jurídico la ignorancia o el error que recaen sobre elementos accidentales, o condiciones marginales. Dice el canon que en estos casos es válido, a no ser que el Derecho establezca otra cosa, pero el acto realizado por ignorancia o por error puede dar lugar

a acción rescisoria. Sobre la rescisión de los actos nos remitimos a las explicaciones de los cánones precedentes.

c) *Otros requisitos de los actos: consejo y consentimiento (c.127)*

El Código regula con especial cuidado determinados actos jurídicos que tienen especial importancia en la Iglesia, por ser dados por el superior o porque pueden afectar a un número importante de personas o a toda una comunidad. Por ello, el legislador pide que, en algunos supuestos, el superior haga una consulta previa a la toma de decisiones, con el fin de que la responsabilidad de su actuación sea en cierto modo compartida. Esta consulta puede tener mayor o menor importancia, según se condicione a la misma la licitud o la misma validez del acto jurídico. En cualquier caso, el fundamento de este c.127, que regula la consulta que produce efectos jurídicos *(función consultiva),* es la necesidad, pues, como decía Santo Tomás de Aquino, «nadie es suficiente por sí mismo». Esto explica que todos, a nivel de relaciones humanas y en una medida nada despreciable, necesitemos pedir y recibir consejo, probablemente por un elemental sentido de prudencia y sabiduría que nos impulsa a proceder así. Pues bien: sería una anomalía que en la Iglesia no se diese este fenómeno, característico de la vida humana, al ser la Iglesia también humana por voluntad de Cristo. Por otra parte, si en el Evangelio de Jesús se nos hubiese revelado una salvación de tipo individual, quizás la necesidad de la función consultiva en la Iglesia no apareciese tan fundamental. Pero no ha sido así, ya que Cristo nos revela una salvación esencialmente comunitaria, que une a todos los bautizados por los vínculos de la fe y el sacramento, la caridad y la justicia. Esta carencia de autosuficiencia de la que hablaba Santo Tomás se acentúa desde el momento en que una decisión no afecte sólo a quien la toma, sino que afecte, directa o indirectamente, a los demás. Por ello, la consulta no es sólo un mecanismo de ayuda a la autoridad para su buen gobierno, sino que representa una verdadera obligación moral, derivada de los principios de corresponsabilidad y participación recogidos en el c.212, que se transforma también en jurídica en virtud del c.127.

El c.127 contempla la posibilidad de que el Derecho establezca, para la validez de un acto jurídico de una autoridad, la necesidad de consulta previa. No se trata aquí del modo de actuar de una persona jurídica colegial de la cual forma parte el superior que la preside (de esto trata el c.119), sino de los actos jurídicos personales de la autoridad y de los requisitos para su validez. Por superior debemos entender los obispos y equiparados, los superiores y superioras de los

institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, así como los vicarios, sustitutos o delegados de todos ellos. Podríamos decir que en este contexto el superior es toda autoridad eclesiástica competente.

El canon establece dos tipos de consultas que debe hacer el superior antes de tomar una decisión, a una o varias personas de igual o inferior jerarquía (pues si fuese un superior jerárquico estaríamos más bien ante petición de una licencia que ante una consulta):

1.ª Aquella que deba ser realizada *a un colegio* —entendido en el sentido del c.115 § 2: por ejemplo, cabildo catedral, capítulo religioso o colegio de consultores— *o a un grupo* de personas, que pueden ser una persona jurídica no colegial o simplemente no estar constituidas en persona jurídica —como el consejo presbiteral, el consejo de asuntos económicos o el consejo de un seminario mayor.

2.ª Consulta que deba realizarse a determinadas personas singulares.

A su vez, la consulta en ambos casos puede consistir: en la *petición de un simple parecer,* es decir, de una opinión o un consejo; o en *solicitar el consentimiento* del consultado, es decir, su adhesión conforme al acto que pretende la autoridad.

El canon dispone cuatro supuestos:

1.º *Que se requiera el consentimiento* de *una persona jurídica colegial o de un grupo de personas* para la validez de un acto jurídico del superior. El procedimiento sería el siguiente: se convoca al colegio o grupo, según las normas del c.166. De los convocados deben acudir a la consulta la mayoría absoluta de los mismos —este requisito deriva del c.119 2.º, que trata de la actuación válida de cualquier colegio, pues entiende que si no estuviera presente esa mayoría no puede decirse que esté presente el colegio o grupo—. Una vez reunidos, deben dar su consentimiento la mayoría absoluta de los presentes. Ello implica que los votos en blanco y las abstenciones —que podría pensarse que no cuentan— deben entenderse aquí como votos negativos, de forma que siempre se requiere que los votos positivos emitidos superen la mitad de los presentes para obtener la mayoría absoluta.

En resumen, o dicho de otro modo, se convocará a todos, y sólo cuando asistan más de la mitad podrá pedirse el consentimiento, que se entenderá otorgado si se declaran conformes más de la mitad de los asistentes. Obtenido el consentimiento, la autoridad que consulta puede actuar válidamente. Si no lo obtuviese, cabe que el superior tome dos decisiones: una podría ser cambiar su propio criterio y seguir el parecer mayoritario y otra abandonar el proyecto o no actuar en ese caso.

2.º *Que se requiera el simple parecer del colegio o grupo:* en estos casos el canon prevé que el derecho particular o propio —por ejemplo, las constituciones de un instituto religioso— puedan establecer reglas especiales para la convocatoria. El hecho de la convocatoria —con la comunicación del día, hora, lugar y objeto de la consulta— puede equivaler a la misma petición de consulta, por lo que sería irrelevante el número de convocados que asistan a la reunión. Lo importante, para la validez, es que se pida el consejo a todos los que el Derecho establece, ya sea a través de la convocatoria —pues aunque no se presenten, ya se les ha pedido el consejo, aunque no lo hayan manifestado— o personalmente, si acuden a la reunión. En cualquier caso, de los legítimamente convocados, habrá que pedir el parecer a los que asistan. A falta de convocatoria, deberá solicitarse el consejo a todos los que la ley señala, para la validez de la actuación del superior.

3.º *Que se requiera el consentimiento de una o más personas singulares:* para que el acto o la decisión a adoptar sean válidos ha de pedirse y obtenerse el consentimiento de cada una de esas personas singulares. En estos casos, el Derecho no impone el modo de petición o consulta, por lo que queda al arbitrio de la autoridad que lo pide, pero debe recalcarse que bastará el disentimiento de una sola de ellas para que el acto puesto por el superior sea nulo. Por tanto, si no obtiene el consentimiento de todos, no puede actuar en el sentido que desea, aunque sí podría hacerlo en el sentido del parecer unánime, si éste se da. En cualquier caso, igual que se ha dicho antes, podrá abandonar el proyecto o no actuar en ese caso.

4.º *Que se requiera el parecer de una o más personas singulares:* el superior debe consultar a todas y cada una para la validez de su actuación, pero luego es libre de actuar según su criterio personal, aunque el canon le aconseja no obrar en contra del parecer unánime de los consultados.

Como todas las normas del libro I del CIC, el c.127 es una disposición de carácter general, por lo que para los casos concretos habrá que estar atento a las disposiciones específicas del Derecho. En la práctica, si el Derecho no lo especifica, resulta a veces difícil saber si la obtención del consentimiento o consejo son necesarios para la validez del acto o decisión, o sólo para su licitud. Un criterio para discernir podría ser el que la autoridad tenga un cierto margen de discreción. Por ejemplo, el c.1355 § 1 2.º, establece que el Ordinario del lugar, antes de proceder a la remisión de una pena impuesta o declarada por otro, debe consultar al que la impuso o declaró, a no ser que ello sea imposible por circunstancias extraordinarias; en este caso, la estimación de esas circunstancias queda a juicio del propio ordina-

rio, por lo que no parece que la exigencia de consulta deba ser para la validez.

Este c.127 fue objeto de una interpretación auténtica de la Comisión Pontificia para la Interpretación de los textos legislativos, de 14 de mayo de 1985, quien, a la pregunta de «cuando el Derecho establece que el superior para actuar necesita el consentimiento de un colegio o grupo de personas a tenor del c.127 § 1, ¿tal superior tiene derecho a emitir voto junto con los demás, al menos para dirimir el empate de votos?», la respuesta de la Comisión Pontificia fue negativa. Debe entenderse que estamos, en el c.127, tratando de la función consultiva en la Iglesia, por lo que, cuando hablamos de órganos asesores o consultivos, lo normal es que el superior no forme parte de los mismos y, por tanto, carezca de voto. Cosa diferente podría sostenerse si hablásemos de un órgano rector —como sería un capítulo de un instituto religioso— que el superior preside y del al mismo tiempo forma parte, en cuyo caso parecería lógico que vote como los demás.

El c.127 termina, en el párrafo 3.º, recordando la obligación moral de emitir el parecer solicitado. No creemos que por ello deba excluirse la abstención, si sinceramente el interesado considera que no puede pronunciarse ni en un sentido ni en otro. Si se obligase en estos casos al voto, la persona no actuaría sinceramente, y sería como una especie de simulación. Teniendo en cuenta la naturaleza de las cuestiones a deliberar, el superior puede pedir secreto sobre las discusiones (cf. c.54).

d) *Responsabilidad por los actos jurídicos (c.128)*

Todo acto jurídico ha de realizarse del modo previsto en la ley, al igual que toda actuación, sea constitutiva de un acto jurídico o no, ha de hacerse sin causar daño. El daño sólo es imputable al acto si existe dolo —es decir, intención deliberada— o culpa —omisión de la debida diligencia—; cf. los conceptos en el c.1321 §§ 1 y 2.

El daño que ha de repararse cuando se trata de actos jurídicos es, pues, el causado por actos contrarios a la ley (ilegítimos). Los daños legítimos no están sujetos a sanción; piénsese, por ejemplo, en la autoridad que remueve a un párroco de su oficio; la remoción puede causar daño a la reputación, o un daño económico, ambos involuntarios y, en muchos casos, inevitables.

Pero también se refiere el canon a otros actos, no jurídicos, realizados con dolo o culpa. Piénsese en el caso de quien lleva engañado a un sacerdote a un lugar poco apropiado, con el único objeto de perjudicar su imagen ante sus parroquianos.

Cuando la responsabilidad de un daño económico ilegítimo fuese una persona jurídica, ésta debe pagar, aunque posteriormente reclame el reembolso a la persona física por cuya negligencia o incompetencia se produjo el daño.

El daño abarca todas las especies —espiritual, moral, material, etcétera—. Para exigir su reparación se puede acudir a la acción de reparación de daños (cc.1729-1731), a un arreglo fuera de juicio (cc.1713-1716); al recurso jerárquico (c.1732-1739) y al contencioso-administrativo ante el supremo tribunal de la Signatura Apostólica, sección 2.ª (PB, 123).

IV. DE LA POTESTAD DE RÉGIMEN (CC.129-144)

1. Origen, terminología, división, delegación (c.135)

Ya hemos explicado el origen divino de la potestad de régimen en la Iglesia al introducir el estudio de las fuentes del Derecho canónico. Potestad de régimen, potestad de santificar y potestad de enseñar forman una única potestad dada por el Padre al Hijo y comunicada por éste a los Apóstoles, para que desempeñen en su nombre las funciones de regir, santificar y enseñar. Dada la particular función de la potestad de régimen, el gobierno de la Iglesia, las normas generales que la regulan se recogen en el libro I, pero deberán ser completadas con los cánones del libro II dedicados a los titulares de esta potestad, es decir, la jerarquía eclesiástica (cc.330-572).

También se ha dicho que en la Iglesia no existe la clásica división de poderes que consagran los Estados democráticos de Derecho —legislativo, ejecutivo y judicial—, dada la concentración de toda la potestad en el Papa para toda la Iglesia y en los obispos para sus diócesis, quienes son, a un tiempo, titulares de las tres funciones, resultando ser legisladores, administradores y jueces a un tiempo. Si bien la titularidad no admite multiplicación de personas, sí se admite en el ejercicio concreto de la potestad, surgiendo para ello una serie de cargos intermedios y subordinados a los oficios capitales.

En la codificación canónica, las expresiones potestad de régimen y potestad de jurisdicción son equivalentes, y comprenden, según el c.135 § 1, tres funciones: la legislativa, la ejecutiva y la judicial; en cambio, en los ordenamientos seculares, aunque existen los tres mismos poderes, el término jurisdicción se refiere sólo al poder judicial. Quizá por ello el CIC, para introducir el título VIII, utiliza el vocablo *régimen,* y no el más tradicional de *jurisdicción,* aunque no renuncia a este último como se aprecia en el mismo c.129, el primero del títu-

lo. De cada una de esas tres funciones hemos hablado en la introducción previa al estudio de las fuentes del Derecho (cc.7-95).

El c.135, además de establecer la triple función de gobierno (§ 1), da las normas generales sobre el modo de ejercicio de cada una de ellas, que se concretan del siguiente modo:

• La potestad legislativa (c.135 § 2): «se ha de ejercer del modo prescrito por el derecho» (principio de legalidad). Ello significa que el legislador ha de atenerse especialmente a las normas del título primero del CIC sobre las leyes eclesiásticas; «no puede delegarse válidamente aquella que tiene el legislador inferior a la autoridad suprema, a no ser que el derecho disponga explícitamente otra cosa». Ya se ha dicho que el CIC no contempla excepciones a esta prohibición general, por lo que los obispos y equiparados habrán de ejercer esta potestad personalmente; y ha de ejercitarse respetando el principio de jerarquía, por lo que «tampoco puede el legislador inferior dar válidamente una ley contraria al derecho de rango superior».

• La potestad judicial (c.135 § 3): «reside en los jueces [personas físicas singulares] y tribunales [personas formando un colegio]». El Papa y los obispos pueden ejercitar esta potestad personalmente (como jueces natos que son), o a través de vicarios constituidos en jueces, quienes adquieren la potestad ordinaria a través del oficio; está sujeta al principio de legalidad, por lo que «se ha de ejercer del modo prescrito por el derecho». Sobre el ejercicio de la potestad judicial dan ulteriores normas los cc.1419 y 1420; y los jueces y tribunales sólo pueden delegar «para realizar los actos preparatorios de un decreto o sentencia».

• Respecto al ejercicio de la potestad ejecutiva, el c.135 § 4 sólo establece que deberán observarse las prescripciones de los cánones siguientes. La razón de esta breve remisión es que la potestad ejecutiva es una potestad caracterizada, a diferencia de las anteriores, por las amplias posibilidades de delegación, y por ello el estudio de su régimen se difiere a los cánones siguientes, que tratan sobre la extensión de su ejercicio (c.136), sobre la posibilidad de delegación (c.137) y el modo de interpretarla (c.138), sobre las relaciones entre el principio de competencia y el de jerarquía (c.139), sobre el régimen de la delegación hecha a varias personas (cc.140-142), sobre la extinción (c.143) y sobre la suplencia de potestad (c.144).

2. Características generales. Sujetos hábiles (cc.129-130)

Los cc.129 y 130 sitúan la potestad de régimen en los siguientes términos: es de institución divina, como la misma Iglesia; se llama también potestad de jurisdicción; puede ejercerse en el fuero externo

e interno; son sujetos hábiles los sellados por el orden sagrado —clérigos: diáconos, presbíteros y obispos—; los laicos pueden cooperar en su ejercicio a tenor del Derecho.

Sobre las dos primeras características ya hemos hablado. Sobre la tercera, el c.130 habla del ejercicio de la potestad de régimen teniendo en cuenta el *fuero externo o interno.* La potestad de régimen es única, por lo que la diferencia según el fuero hay que situarla en el campo de su ejercicio. Lo normal es que los actos propios de ella se den para el fuero externo y tengan publicidad, dada la naturaleza social de la Iglesia y la necesaria certeza de los actos jurídicos de potestad. Pero la Iglesia, si bien debe regular la vida de la comunidad en su aspecto social, también debe conducir a la salvación a cada fiel individual. De ahí la necesidad del fuero interno para solucionar los problemas de índole privada —especialmente en el fuero interno sacramental, del sacramento de la penitencia—. Por ser una potestad ejercida para un bien privado, sus efectos no suelen ser reconocidos en el fuero externo. Ello no quiere decir que el fiel, salvada su conciencia por la concesión para el fuero interno, esté en una situación irregular frente a la comunidad, sino que no cabe presumir que lo concedido para el fuero interno valga también para el externo. En algunos casos, el propio Derecho establece que vale para el fuero externo lo dado para el interno, como por ejemplo en el c.1082, para el caso de un impedimento oculto —concedido para el fuero interno, no sacramental— en el momento que deja de serlo. Pero en otras ocasiones puede ser necesario un acto jurídico específico para el fuero externo, para que tenga efectos frente a la comunidad.

La cuestión sobre la titularidad de la potestad de régimen y la participación de los laicos en la misma es un problema muy debatido por los autores, especialmente tras la celebración del Concilio Vaticano II, cuya raíz está en determinar las relaciones entre sacerdocio y poder en la Iglesia. La doctrina se divide entre los defensores de la tesis de que toda potestad en la Iglesia proviene del sacramento del orden, y los que sostienen que la potestad de gobierno se transmite por la misión canónica. La discusión, pues, sobre la naturaleza de la potestad de gobierno en la Iglesia sigue abierta.

Del c.129 se desprende que los únicos sujetos hábiles son los sellados por el orden sagrado. Congruentemente con esta afirmación, el c.274 § 1 establece que sólo los clérigos pueden obtener oficios para cuyo ejercicio se requiera la potestad de orden o la potestad de régimen. Por lo tanto, los fieles no clérigos resultan inhábiles para el ejercicio de esta potestad, y cualquier acto en este sentido, según la norma del c.10, sería inválido.

¿Cómo debe entenderse entonces la cooperación de los laicos?; ¿y la autorización del mismo Código en algunos cánones para que

puedan desempeñar oficios que requieren potestad de régimen? El c.1421 § 2 establece que la Conferencia Episcopal puede permitir que también los laicos sean nombrados jueces, uno de los cuales, en caso de necesidad, puede integrar el tribunal colegiado. En la misma línea, el c.1428 § 2 autoriza al obispo a nombrar laicos para el oficio de auditor, con tal de que destaquen por sus buenas costumbres, prudencia y doctrina. Igualmente, el c.1435 permite el acceso a los oficios de promotor de justicia y defensor del vínculo a laicos de buena fama, doctores o licenciados en Derecho canónico y de probada prudencia y celo por la justicia. Finalmente, el c.494 admite implícitamente la posibilidad de que un laico pueda ser ecónomo.

Algunos de estos oficios tienen, en mayor o menor medida, participación en la potestad de régimen eclesiástica. El juez ejerce, sin duda, una de las manifestaciones más típicas de la potestad de régimen, como es administrar justicia (c.135 §§ 1 y 3), mientras que puede discutirse el alcance de la del ecónomo.

La justificación de estas disposiciones ha de buscarse, además de en la posibilidad abierta por el c.129 § 2 para la cooperación de los laicos en la potestad de gobierno, en la capacidad que el CIC les reconoce para ser llamados por los Pastores a desempeñar oficios y cargos eclesiásticos que puedan cumplir según el Derecho (cf. libro II, título II, sobre las obligaciones y derechos de los fieles laicos). De ahí que el laico, inhábil por disposición del Derecho universal para la potestad de régimen (c.129 § 1), pueda ser, en casos excepcionales, habilitado por el mismo legislador universal para que coopere en el gobierno de la Iglesia (c.129, 2 y los cánones anteriormente citados). Nunca podrá ser habilitado un fiel no ordenado para ocupar oficios y funciones que requieran el orden sagrado.

3. Clases de potestad de régimen: ordinaria y delegada (cc.131-132). Principios generales sobre la potestad delegada (c.133)

a) *La potestad de régimen ordinaria y delegada. Las facultades habituales*

Toda potestad de régimen tiene la misma naturaleza y efectos, pero el Código hace una distinción clásica de la misma teniendo como referencia su relación o no con el propio oficio y el carácter autónomo o subordinado del mismo: potestad de régimen ordinaria (propia o vicaria) y potestad de régimen delegada.

Se llama *potestad de régimen ordinaria* aquella vinculada por el propio Derecho (divino o humano) a la titularidad de un oficio.

Adquirido el oficio, automáticamente se obtiene la potestad que el Derecho determina aneja al mismo según la norma del c.145, es decir, que es el propio Derecho quien fija el contenido y alcance de sus derechos y obligaciones, por lo que la autoridad que lo provee no puede alterar libremente sus características propias. Así, por ejemplo, el oficio de Papa, de obispo, de párroco, de superior religioso, de vicario general, etc.

Pero no todos los oficios son iguales. Hay oficios capitales o principales y oficios auxiliares o subordinados. Los primeros tienen una potestad originaria, recibida de Cristo por mediación de la Iglesia, no participada de la autoridad que corresponda a otros oficios, como el Papa o los obispos. En cambio, los oficios auxiliares participan de la potestad propia del oficio capital de una forma limitada, es decir, en uno o varios aspectos concretos. Así, por ejemplo, el oficio de vicario general, subordinado al obispo, tiene atribuida la misma potestad de régimen que el obispo diocesano, pero limitada al ámbito ejecutivo. El titular del oficio capital es superior jerárquico del auxiliar, por lo que dirige su actividad, tiene derecho a la reserva de tareas, dispone del nombramiento y del cese, etc.

En base a esta necesaria distribución de funciones, se hace otra distinción dentro de la potestad de régimen ordinaria, entre *propia o vicaria.* Se dice *potestad de régimen ordinaria propia* aquella aneja a un oficio autónomo que se ejerce en nombre propio, mientras que se denomina *potestad de régimen ordinaria vicaria* aquella aneja a oficios auxiliares que se ejerce en nombre o representación del titular del oficio principal, con el cual se forma una unidad de actuación.

Oficios con potestad ordinaria propia son los ya mencionados del Romano Pontífice y los obispos, pero también los prelados y abades territoriales, los arzobispos castrenses, los superiores mayores de Institutos religiosos clericales de derecho pontificio, etc. Todos ellos son ordinarios (c.134), con jurisdicción propia atribuida por el Derecho.

Oficios con potestad vicaria son los del vicario, prefecto y administrador apostólico, que rigen sus comunidades en nombre del Papa, aunque canónicamente se equiparan en funciones a los obispos diocesanos; los oficios de las congregaciones romanas para el ámbito ejecutivo y el de los jueces de los tribunales pontificios para el judicial; los vicarios generales y episcopales diocesanos, así como el judicial.

La potestad de régimen delegada es concedida a la persona por sí misma, con independencia de que esté desempeñando un oficio u otro —entre cuyas facultades no entraría el objeto de la delegación— o ninguno. No se recibe, pues, como la ordinaria, a través del oficio, sino a través de una delegación personal.

El delegado adquiere, por el acto de delegación, la facultad para ejercer una determinada potestad, pero no la titularidad de la misma, que sigue correspondiendo al delegante. Por ello, el delegado, si bien obra en nombre propio —porque no es un mero representante—, lo hace de modo subordinado al delegante, en el sentido de que éste determinará las características y condiciones de la delegación en el mandato, que normalmente se otorgará a través de un decreto administrativo, y podrá revocarlo en cualquier momento. Quien afirma ser delegado deberá probarlo siempre que así se le requiera legítimamente, pues la delegación no se presume (c.131 § 3). De ahí la importancia de la escritura en el acto de concesión.

Las prescripciones sobre la potestad delegada son de aplicación a *las facultades habituales*. El c.132, que establece este principio, no las define. Puede decirse que son aquellas facultades que, no estando conexas a un oficio determinado (no son ordinarias), el superior las concede de manera estable (para un conjunto de casos sin determinar o por tiempo indefinido) a una persona en cuanto titular de un oficio, capacitándole para realizar ciertos actos en favor de otros que no podría ejercer sin el otorgamiento de esa facultad. Sería el caso de autorizaciones o licencias para ejercer determinadas actividades, normalmente vinculadas con el sacramento del orden pero para las que éste por sí sólo no basta, como las facultades para confirmar, confesar o asistir al matrimonio (cf. cc.884 § 2; 967 § 3, 971, 1111), o la facultad de binar (c.905). Por su vinculación con el oficio, dispone el c.132 § 2 que la facultad habitual concedida a un ordinario no se extingue al cesar la potestad de éste, sino que pasa a su sucesor. Se exceptúa el caso de que conste expresamente que la concesión se hizo en atención a las cualidades personales del ordinario y no por razón de su oficio. Sobre la extensión de estas facultades cf. c.479,3.

b) *Normas generales sobre la delegación de la potestad de régimen*

Las encontramos en los cc.135 y 133. En el c.137 y siguientes encontraremos las propias sobre la delegación de la potestad ejecutiva, que veremos a continuación.

El c.135, ya examinado al inicio del epígrafe sobre la potestad de régimen, establecía las posibilidades de delegación de la potestad legislativa y judicial y remitía a su lugar propio las normas sobre la delegación de la ejecutiva.

La delegación es un acto jurídico consistente en un mandato de hacer algo concreto, acompañado de la transmisión de la potestad necesaria para ello, dado a una persona por sí misma y no en razón de su oficio. Por ello, es necesario que el acto de delegación fije los

términos en los cuales deba cumplirse. Para interpretarlo, el c.133 da dos normas: si el delegado se excede de los límites establecidos en el mandato en cuanto al objeto y las personas, los actos realizados son nulos; y no se entiende que se excede de los límites por realizar simplemente los actos de modo diferente a lo dicho en el mandato, salvo que el procedimiento concreto fuese establecido por el delegante para la validez.

Evidentemente, el delegante puede detallar más o menos el modo de ejercer la potestad que delega, por lo que, con carácter general, el delegado puede realizar los actos en el modo que le parezca más oportuno, con la única excepción de que el delegante hubiera establecido un modo concreto como condición de validez, lo cual debe constar expresamente (cf. c.10). El mismo criterio se sigue para quien recibe delegación para ejecutar un acto administrativo (cf. c.42).

4. El concepto de Ordinario (c.134)

El canon especifica los términos de «Ordinario» y de «Ordinario del lugar», por su importancia en relación con la potestad de régimen. Se llaman ordinarios porque son titulares de potestad de régimen ordinaria (propia o vicaria), lo cual no quiere decir que sólo ellos la tengan, sino que hay muchos más sujetos con potestad de régimen ordinaria conexa con su oficio que no entran en el concepto de Ordinario. Tampoco quiere decir que todos los Ordinarios tengan la triple potestad legislativa, ejecutiva y judicial, sino que pueden ser sólo titulares de la ejecutiva. De hecho, la consideración de Ordinario en el c.134 viene determinada por dos elementos esenciales: la posesión de potestad ejecutiva y la relación de autoridad-súbdito entre el Ordinario y los fieles bajo su jurisdicción (según el c.136) por razón del domicilio o cuasidomicilio (c.107 § 1).

Son ordinarios (c.134 § 1), además del Romano Pontífice:

• Los obispos diocesanos y aquellos que han sido nombrados para regir una Iglesia particular o una comunidad a ella equiparada según el c.368. De acuerdo con ello, se equiparan a los obispos el prelado y el abad territorial, el vicario y el prefecto apostólico, así como el administrador apostólico estable.

• También aquellos que han sido nombrados para sustituir interinamente a todos los anteriores (cf. cc.413, 419, 420 y 421, sobre el administrador diocesano).

• Igualmente, los vicarios generales y episcopales de todos los anteriores, que tienen potestad ejecutiva ordinaria.

• Respecto a sus miembros, los superiores mayores —generales, provinciales y equiparados, como el superior de una casa autónoma— de institutos religiosos clericales y sociedades clericales de vida apostólica de derecho pontificio que tienen, al menos, potestad ejecutiva ordinaria general sobre los miembros de su institución.

Son *ordinarios del lugar* todos los anteriores menos los superiores mayores (c.134 § 2).

¿Por qué se limita el concepto de Ordinario a los superiores de institutos de derecho pontificio? La razón puede buscarse en los inconvenientes de dispersión de la potestad de gobierno entre diversos ordinarios diocesanos que se daría en el caso de que una institución de derecho pontificio estuviese presente en varias diócesis y el Ordinario del que dependan sea en cada caso el de la diócesis respectiva. Por la unidad de régimen del instituto se somete al gobierno de sus propios superiores religiosos.

El último párrafo del canon aclara que cuando se habla en el CIC de obispo diocesano (por ejemplo, en el c.520), en el ámbito de la potestad ejecutiva, debe entenderse que sólo a él y a sus equiparados corresponde la facultad. Para actuar en estos casos, los vicarios deben tener mandato especial.

5. Normas generales sobre el ejercicio de la potestad ejecutiva (cc.136-144)

a) *Ámbito de ejercicio de la potestad ejecutiva ordinaria (c.136) y concurrencia de autoridades competentes (c.139)*

Quien tiene potestad ejecutiva ordinaria puede ejercerla (c.136):

1.° Por razón de las personas, *siempre sobre los propios súbditos,* ya se encuentre en el territorio de su jurisdicción o fuera de él, y estén sus súbditos presentes o ausentes del mismo, pues la condición de fiel de una determinada Iglesia particular sigue a la persona allá donde se encuentre. La excepción podría venir por la naturaleza del asunto o por disposición del Derecho.

2.° Por razón del territorio, el Derecho permite ejercerla *de modo limitado sobre los peregrinos,* que son aquellos que perteneciendo a una Iglesia particular por el domicilio o cuasidomicilio están de paso, esto es, transitoriamente, en el territorio de otra. El Código limita el ejercicio de la potestad ejecutiva sobre los peregrinos a la concesión de favores y a la ejecución de las leyes universales y particulares que resultan de obligatorio cumplimiento para ellos por el hecho de encontrarse en ese lugar (que según el c.13 § 2 2.° son las

referentes al orden público, a las formalidades de los actos y a los bienes inmuebles situados en el territorio)

3 º Por la aplicacion de estos criterios, así como por la observancia de *otras disposiciones* del Derecho referentes a la competencia sobre determinados asuntos, surgen situaciones en las que diferentes autoridades resultan igualmente competentes para resolver un mismo asunto Por tanto, la concurrencia de autoridades puede provenir del hecho de que la potestad ordinaria puede ejercitarse sobre los propios súbditos y sobre los peregrinos, de que el Derecho establezca varias autoridades competentes —por ejemplo, para la dispensa de los impedimentos, la Santa Sede y los ordinarios—, de que determinados fieles tengan —por razón del domicilio y cuasidomicilio o su situación personal— varios ordinarios propios, porque en una misma persona concurra una potestad ordinaria y otra delegada, etc

El c 139 establece la norma general que ha de seguirse en estos casos de concurrencia de autoridades, así como la excepción, intentando armonizar el principio del carácter inderogable de las normas sobre competencia y el principio jerárquico Son las siguientes

• La *norma general* es que la potestad ejecutiva de una autoridad competente no se suspende por el hecho de que se haya acudido a otra autoridad con igual competencia, aunque sea superior, a menos que el Derecho diga otra cosa (c 139 § 1) Se trata, pues, de una potestad cumulativa, que permite al fiel acudir a un tiempo a varias autoridades

• La excepción a esta regla se daría cuando ya esta conociendo de la causa la autoridad superior, en cuyo caso la autoridad inferior no debe inmiscuirse Aun asi, podría hacerlo si mediase causa grave o urgente, siempre que informe inmediatamente a la autoridad superior (c 139 § 2) De este modo se protege el debido respeto al superior y el bien público El acto realizado en contra de esta norma sería válido, aunque ilicito, por lo cual podría ser rescindido por la autoridad, si tiene potestad para ello y el acto puede disolverse Por superior debe entenderse el Papa con relación a todos, la Santa Sede con relación a todos menos el Papa, el obispo diocesano con relación a sus vicarios, el Ordinario del lugar con relación a los párrocos, el delegante respecto al delegado, etc

• Por último, deben tenerse en cuenta las disposiciones especiales para el caso de petición de rescriptos, contenidas en los cc 64 y 65, que regulan la relación entre los Dicasterios, entre éstos y las autoridades inferiores, entre ordinarios propios, entre el obispo y sus vicarios y entre los vicarios de un mismo obispo

b) *Delegación de la potestad ejecutiva extensión y subdelegación (c 137), pluralidad de delegados (cc 140-141), interpretación (c 138)*

— Extensión y subdelegación (c 137)

Como ya se ha dicho en varias ocasiones, la potestad típicamente delegable es la ejecutiva, por ser la que mayor volumen de asuntos debe atender en su función diaria, más cercana al fiel Con la posibilidad de delegación se evita el excesivo número de oficios en la administración eclesiástica, al tiempo que se consigue una mayor unidad y control, así como la agilidad necesaria Por ello, toda potestad ejecutiva ordinaria puede delegarse, bien para la generalidad de los casos de una misma índole —delegación universal— o bien para un caso o casos determinados Éste es el principio general, cuya excepción estaría en los casos en que el Derecho dispusiese expresamente otra cosa (c 137 § 1)

Pero no sólo la delegación es posible También lo es la subdelegación, aunque no en cualquier caso, puesto que depende de la autoridad delegante y de la extensión de la propia delegación Se dan tres supuestos

1 º Si la potestad es delegada por la Sede Apostólica —Papa y Curia romana—, el delegado puede subdelegarla, tanto para la generalidad de los casos como para un caso concreto, con dos excepciones que se haya atendido a las cualidades personales del delegado —ciencia, pericia, prudencia— o que se haya prohibido la subdelegación (c 137 § 2)

2 º Si la delegación fue hecha por autoridades inferiores a la Santa Sede, existen dos posibilidades (c 137, 3) que la delegación fuese dada para todos los asuntos, en cuyo caso se puede subdelegar para un acto o actos determinados —la razón está en que quien dispone de una potestad tan amplia debe tener la posibilidad de ejercerla eficazmente, para lo cual puede necesitar subdelegar la realización de algunos actos concretos—, y que la delegación haya sido concedida para un acto o actos determinados, en cuyo caso solo puede subdelegarse si esta posibilidad es concedida expresamente por el delegante

3 º Finalmente, se prohíbe que el que ha sido subdelegado delegue a su vez en otro, es decir, no cabe la subdelegación de la subdelegación, salvo concesión expresa del primer delegante —delegante originario— Es lógico que el legislador establezca un límite a las subdelegaciones para evitar una excesiva dispersión del gobierno dentro de la Iglesia y que se escapen al control de la autoridad responsable (c 137 § 4)

— Pluralidad de delegados (cc.140-141)

La delegación puede hacerse a una persona individual o a varias *(plural)*. La delegación plural puede ser *simultánea o sucesiva*.

Es *simultánea* aquella en la que en un mismo acto de delegación se autoriza a varias personas para realizar una actividad determinada (c.140), bien de modo solidario o colegial. Si no consta lo contrario, la delegación hecha a varios se presume solidaria (c.140 § 3).

Si se trata de una *delegación solidaria*, el primero que actúa excluye del ejercicio a los demás —se dice que se produce prevención—. Nótese que la exclusión es del ejercicio, pero no de la titularidad, por lo que si algún otro actúa, su acción es válida —pues el canon no es una ley invalidante al no decirlo expresamente (cf. c.10)—, aunque su intromisión sería ilícita. Pero si al primero que actúa sobreviniese algún impedimento —enfermedad, pena canónica, desistimiento voluntario, etc.— podría intervenir cualquiera de los otros delegados (c.140 § 1).

Si la *delegación es colegial*, es decir, hecha a varias personas constituidas en grupo o colegio, deben actuar conjuntamente, pues la potestad se transmite al colegio, siguiendo las normas del c.119 sobre la decisión de asuntos por mayoría, lo que implica que la ausencia de uno de ellos no impide a los demás seguir actuando, salvo que en el mandato se establezca otra cosa —por ejemplo, que exija unanimidad—. Para que la potestad concedida a varios sujetos se considere que se ha hecho de modo colegial debe constar expresamente en el acto de delegación, ya que, como se ha dicho antes, a falta de indicación contraria se presume la solidaridad (c.140 § 2 y 3).

La *delegación es sucesiva* si se da a varias personas de modo progresivo, en momentos cronológicamente distintos. Sólo debe actuar uno de ellos, el primero en recibir el mandato, salvo que le haya sido revocado, en cuyo caso procederá el siguiente en antigüedad (c.141). Si uno de los posteriores hace uso de la delegación, su actuación sería válida, aunque ilícita, por lo que podrá rescindirse. Igualmente que en el caso de la solidaridad, si el delegado que primero ha recibido el mandato resulta impedido o no quiere ejercitar la potestad, podrá hacerlo el segundo, y así sucesivamente (c.141).

— Interpretación de la potestad ejecutiva, ordinaria o delegada (c.138)

Para la interpretación de la potestad ejecutiva, ya sea ordinaria o delegada, han de distinguirse dos supuestos:

1.º La potestad ejecutiva ordinaria y la delegada para la generalidad de los casos: deben interpretarse ampliamente, lo que quiere

decir que, en caso de duda sobre la extensión de los términos utilizados en el acto de delegación, debe resolverse con una interpretación amplia.

2.º La potestad ejecutiva delegada para un caso o casos concretos: debe interpretarse, en la duda, de modo estricto, es decir, dándoles a los términos su sentido menos extenso. El motivo es que son actos que de algún modo alteran el normal orden de los asuntos, por lo que se exige una interpretación estricta.

Esta norma debe completarse con la del c.36, sobre la interpretación de los actos administrativos en general, y con la del c.92, sobre la interpretación de la dispensa en particular.

c) *Extinción de la potestad delegada y ordinaria (cc.142 y 143)*

— Extinción de la potestad delegada

La potestad delegada se extingue:

1.º Por el cumplimiento del mandato. Terminado el encargo, cesa la potestad.

2.º Pasado el tiempo determinado por el delegante o realizados los casos establecidos. Respecto del tiempo, hay que tener en cuenta la norma del c.142 § 2 para el fuero interno, que permite la validez de los actos realizados en este fuero aunque haya transcurrido el plazo de concesión (por ejemplo, la facultad para absolver censuras no declaradas, concedidas para un tiempo determinado).

3.º Por inutilidad del mandato, al desaparecer el motivo que movió al delegante a conceder la delegación (por ejemplo, si se concedió al párroco la facultad de dispensar de un impedimento matrimonial para un caso concreto, y muere uno de los contrayentes o cesa el impedimento).

4.º Por la revocación comunicada directamente por el delegante, de palabra o por escrito, al delegado. La revocación es un acto administrativo singular que ha de ser puesto según Derecho, que en este caso exige la intimación directa al delegado. Según la doctrina, si la potestad ya se había comenzado a ejercer, sería necesaria una justa causa para la revocación, y podría revocar el delegante, su superior o quien haya recibido esta facultad.

5.º Por renuncia del delegado, presentada de modo formal al delegante y aceptada por éste. La delegación es un acto de autoridad que sólo cesa por otro acto de autoridad, por lo que, en caso de renuncia, ésta no surtirá ningún efecto hasta que sea aceptada por medio de un acto administrativo, que sería la causa formal de la cesación.

No se extingue la potestad delegada, en cambio, por cesar la potestad del delegante, a no ser que conste lo contrario en las cláusulas puestas al mandato (c 142, 1 *in fine),* como serían aquellas en las que la delegación se hace *a nuestro beneplácito* u otras equivalentes

— Extincion de la potestad ordinaria

El c 143 distingue entre la pérdida, que implica desaparición de la potestad, y la suspensión, en la que la potestad sigue existiendo pero no puede ser ejercitada

La potestad ordinaria se extingue por la pérdida del oficio a que va aneja (cc 143 § 1, 131 § 1) Las diversas causas por las que se puede perder el oficio serán reguladas en los cc 184ss (transcurso del tiempo, cumplimiento de la edad, renuncia, traslado, remoción o privación) Hay oficios que no siguen esta regla, es decir, que se pierden automáticamente al cesar la potestad de la autoridad que los confirió, como son los de vicario del obispo (c 481 § 1), o los cargos de prefecto de los Dicasterios de la Curia romana, que cesan al morir el Papa Son la excepción

La suspensión se da en los casos de remoción (cc 192-195) o privación del oficio (c 196), cuando se apela contra la decisión, o se interpone recurso en vía administrativa contra el decreto que las determina La potestad ordinaria no se extingue mientras se sustancia el recurso, sino que queda en suspenso hasta la resolución del mismo, salvo que el Derecho diga otra cosa (c 143 § 2) Se plantea el problema sobre la validez de los actos realizados mientras la potestad esta suspendida Habría que ver los supuestos concretos, pero es claro que la suspensión sólo afecta a los actos inherentes al oficio que impliquen el ejercicio de la potestad ordinaria, pero no a aquellos otros, como por ejemplo de atención pastoral de los fieles, que no la precisen

d) *Suplencia de la potestad ejecutiva de régimen (c 144)*

El legislador ha previsto la existencia de casos en que no existiendo una real potestad ejecutiva se crea erróneamente que la hay, y otros en que son serias las dudas sobre la existencia de esa potestad En todos ellos, con el fin de salvar el normal ejercicio de la potestad ejecutiva cuando falta la certeza absoluta sobre la validez de los actos de ella derivados, y también para garantizar el bien espiritual y la tranquilidad de los fieles destinatarios de esa potestad, el c 144 dispone que la Iglesia suple la potestad sobre la que recae la duda o el error, de tal manera que el acto resulte jurídicamente eficaz No se

trata de sanar actos jurídicamente nulos, sino de impedir, a través de la suplencia, su nulidad Actúa tanto en el fuero externo como en el interno, y solo es aplicable a la potestad ejecutiva, no a la legislativa, ni a la judicial ni a la potestad de orden

Los requisitos exigidos para que opere la suplencia son

1 ° La existencia de error común de hecho, que se da en los casos en que la comunidad (en su mayoría), llevada por la apariencia de las circunstancias, se hace un juicio falso sobre la potestad de una persona, creyendo que la tiene, cuando en realidad actúa sin ella El error se produce efectivamente

2 ° La existencia de error común de derecho, que consiste en que se den una serie de circunstancias o de actuaciones que puedan inducir a error, con independencia de que se produzca el error efectivamente en un número mayor o menor de sujetos, o en ninguno Basta con la posibilidad de que se produzca el error y no debe confundirse con el error sobre el Derecho, sobre la ley

En ambos supuestos, si el error se provoca o se procura deliberadamente, supone una actuación ilícita y la posibilidad de sancion

3 ° La existencia de duda positiva y probable de derecho o de hecho En los casos de duda, ésta se produce en el propio sujeto activo Sera de hecho si desconoce si posee la potestad necesaria para realizar uno o varios actos (por ejemplo, si se le ha concedido la licencia requerida para asistir a un matrimonio), y de derecho si no sabe si la necesita o no, al no aclararlo la ley La duda ha de ser positiva —que haya una razón que haga suponer que existe la potestad— y probable —razones de peso que sirvan para probar

V DE LOS OFICIOS ECLESIASTICOS (TITULO XI, CC 145-196)

El oficio eclesiástico es el modo a través del cual se ejerce la potestad de régimen en la Iglesia, y de modo especial la potestad ejecutiva De ahí que podamos decir que en los oficios se manifiesta el aspecto institucional de la Iglesia, al tiempo que son un medio al servicio de su fin último, la salvación de las almas El Código nos da la noción y la regulación de la provisión y pérdida del oficio

1 **Concepto de oficio (c.145)**

Dice el c 145 § 1 que «oficio eclesiástico es cualquier cargo, constituido establemente por disposición divina o eclesiástica, que haya de ejercerse para un fin espiritual»

La palabra *cargo (munus)* se refiere a función, misión, que implica participación en la potestad de gobierno de la Iglesia. Precisamente porque se desempeña en la Iglesia, su fin es siempre espiritual, como el de la misma Iglesia, aunque consista en un encargo relacionado con bienes temporales —administrador, ecónomo, etc.—. El cargo, para que sea considerado un oficio ha de ser, además, *estable,* es decir, creado para su existencia constante en el Derecho canónico, con independencia de que una persona u otra lo ocupe o de que no esté ocupado por ninguna en un momento dado —se dice que está vacante—. Igualmente, la estabilidad no obsta a que algunos de ellos sean constituidos para ser desempeñados sólo en situaciones especiales (por ejemplo, los oficios de un Sínodo o el cargo de administrador diocesano).

No todos los oficios en la Iglesia tienen el mismo origen. Algunos han sido constituidos por su mismo fundador, por lo que se dice que son de derecho divino —oficios constitucionales, como el pontificado o el episcopado—. Otros, la mayoría, son obra de la autoridad humana, que los ha creado por motivos de necesidad en los diversos lugares y tiempos —los cardenales, los oficios de la Curia romana y diocesana, el párroco, etc.—, creados por el derecho universal o particular.

Todo cargo está constituido por una serie de obligaciones y derechos (funciones) que le otorgan su fisonomía propia (cargo administrativo, pastoral, etc.). Son determinados por la norma que los instituye (divina o humana), ya sea el propio Código o el decreto de la autoridad competente que lo crea (determinando sus derechos y deberes) y a la vez lo confiere.

Los oficios eclesiásticos están abiertos a los fieles, según la norma del c.228, aunque sujetos a las limitaciones inherentes a su falta de ordenación (cf. c.274).

2. **Provisión del oficio eclesiástico (cc.146-183)**

a) *Necesidad de la provisión, modos de proveer y autoridad competente (cc.146-148 y 156)*

La *provisión* es el único modo de obtener válidamente un oficio (c.146), por lo que estamos ante una norma invalidante según el c.10. La provisión canónica consiste en un acto administrativo (decreto) dado por la autoridad competente para proveer, mediante el cual se concede a una persona idónea la titularidad de los cometidos que lleva consigo un oficio determinado.

La provisión canónica de un oficio no se produce en un único acto, no es un acto simple, sino que se perfecciona por la concurrencia de varios elementos: la designación de la persona, la concesión del título y la toma de posesión, aunque esta última a veces no se da como momento aparte.

Los *modos de proveer,* o procedimientos de provisión, son enumerados de modo aparentemente exhaustivo en el c.147. Dependen del modo en que se desarrolla la actuación de la autoridad en la designación y en la concesión al titular. Así, la designación de la persona puede realizarse mediante *libre colación, presentación, elección o postulación* y la concesión del oficio puede producirse por *libre colación,* por *institución* —cuando haya precedido el procedimiento de presentación—, por *confirmación* —acto de la autoridad posterior a la elección— y por *admisión,* en los casos de postulación canónica.

El *procedimiento de libre colación* consiste en que la autoridad que designa a la persona confiere también el título, mediante un decreto singular.

En el *procedimiento de presentación,* determinadas personas o grupos tienen el derecho de presentar al candidato, que es *instituido* por la autoridad —que le otorga el título que le da derecho al oficio.

En el *procedimiento de confirmación,* un colegio o grupo elige a la persona que ha de ocupar el oficio, a quien la autoridad debe *confirmar.* Se dan casos, llamados de simple elección, en los que el elegido no necesita confirmación por parte de autoridad alguna, como es el caso del administrador diocesano o el Papa.

En la *postulación,* el grupo que tiene derecho a ello postula (en lugar de elegir) y la autoridad la *admite* o *no la admite.*

Todos estos procedimientos serán estudiados con detalle en cánones posteriores que se ocupan de cada uno de ellos (cc.157ss). En todos estos casos, es decir, sea cual fuere el modo de proveer, siguiendo la norma del c.51, *la provisión debe consignarse por escrito,* como todo acto administrativo (cf. cc.48; 156). La norma no es irritante, salvo que el Derecho lo disponga así (cf. c.474), pero recordemos la importancia de la escritura para la prueba de los actos jurídicos.

En cuanto a la *autoridad competente* para la provisión de los oficios es la misma a la que corresponde erigirlos o crearlos, innovarlos o modificarlos y suprimirlos, a no ser que el Derecho establezca otra cosa (c.148), como sucede, por ejemplo, en el caso del administrador diocesano, según el c.421, o en los casos de suplencia por negligencia, que contempla el c.155. La autoridad que tiene derecho de proveer no siempre es una persona física (obispo, ordinario, etc.), como sería el caso de los órganos de una Conferencia Episcopal competentes para la

provisión de determinados cargos, siendo el presidente quien firma los decretos de nombramiento, o del Colegio de consultores, que elige al administrador diocesano.

b) *Requisitos del sujeto pasivo (cc.149-150)*

Los requisitos que se exigen a quien ha de ocupar un oficio eclesiástico pueden ser generales, para cualquiera de ellos, o específicos según la naturaleza de cada oficio.

Requisitos generales (c.149).— 1.º *La comunión con la Iglesia.* El requisito resulta obvio por el sentido comunitario que tiene todo oficio eclesiástico y ha de entenderse, según el c.205, como la unión a la Iglesia por los vínculos de la fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico (plena comunión). 2.º *La idoneidad.* Ésta se dará cuando el candidato reúna todos los requisitos establecidos por el Derecho, ya universal, particular o estatutario, para tal oficio.

La ausencia de alguno o algunos de los requisitos exigidos para ser considerado idóneo no siempre tiene el mismo valor jurídico, sino que depende de que las cualidades que no se cumplan sean requeridas de modo expreso para la validez por el Derecho. La ausencia de un requisito exigido para la validez hará nula la provisión, mientras que la falta de una cualidad no exigida de modo expreso para la validez de la provisión sólo la convertirá en ilícita, por lo que aún siendo válida podrá ser rescindida por decreto de la autoridad competente o por sentencia del tribunal administrativo (c.149 § 2).

Es causa de invalidez automática de la provisión la simonía (compra del oficio; c.149 § 3).

Requisito específico para los oficios con cura de almas (c.150-151).— El c.150 dispone que el oficio que lleva consigo la plena cura de almas requiere para su válida provisión que el titular haya recibido el orden sacerdotal. Exigencia obvia por la necesidad de la administración de los sacramentos. Por razones también fácilmente comprensibles, el c.151 pide que estos oficios no permanezcan vacantes más del tiempo imprescindible, y si han de estarlo por más tiempo que sea por causa grave, circunstancia que debe valorar la autoridad.

c) *Oficios incompatibles (c.152)*

Hay oficios legalmente incompatibles, es decir, que el Derecho (CIC, derecho particular o estatutario) dice que no pueden ser asumidos a la vez por una misma persona, porque cada uno de ellos exige una disponibilidad total. Así, por ejemplo, los cargos de administra-

dor diocesano y ecónomo (c.423 § 2) o de superior mayor y ecónomo (c.636 § 1); o de vicario general o episcopal y penitenciario (c.478 § 2), o promotor de justicia y el defensor del vínculo en la misma causa (c.1436 § 1), etc. Pero hay otros oficios respecto de los que el Derecho no dice nada, por lo que la autoridad que provee debe ponderar la compatibilidad de funciones según las circunstancias del caso y de la comunidad a la que han de servir esos oficios.

d) *Normas sobre los oficios vacantes (cc.153-154)*

Con carácter general no puede procederse válidamente a la provisión de un oficio que no esté vacante, es decir, que tenga un titular. La provisión es inválida de modo automático y no se convalida porque posteriormente el oficio quede vacante (c.153 § 1). El objetivo de esta norma general es diverso: la protección de los titulares de los oficios, asegurar el buen orden en el gobierno y garantizar la certeza en la identificación de los titulares de los oficios.

La excepción se da en los oficios temporales, conferidos para un tiempo concreto. En estos casos, el c.153 § 2 prevé que puedan conferirse hasta seis meses antes de que termine el anterior mandato, pero sus efectos se aplazan al momento de la efectiva vacante.

La promesa de un oficio, sea quien sea el que la haga, no produce ningún efecto jurídico (c.153 § 3).

Cuando existe un oficio vacante, esto es, que carece de titular, y alguien lo ocupa de hecho sin título para ello, el c.154 dispone que la autoridad debe, antes de conferirlo al candidato que haya elegido, declarar la ilegitimidad de la situación de hecho —por decreto o sentencia— y hacerla constar en el documento de colación del oficio. No es norma irritante, pues lo que se intenta con ella es preservar la seguridad jurídica, por lo que la provisión de la autoridad sería válida.

e) *Suplencia (c.155)*

La suplencia se prevé en aquellos casos en que la autoridad competente no realice la provisión que le corresponde, como derecho y deber, ya sea por negligencia o impedimento, y ha de ser suplida por otra. El c.155 aclara que no se establece ninguna relación de jerarquía entre la autoridad eclesiástica que provea en sustitución de otro, normalmente el superior, y el titular del oficio que se provee. El Derecho establecerá los casos de suplencia, indicando la autoridad que ha de proveer —por ejemplo, si el colegio de consultores no elige administrador diocesano en sede vacante o lo hace incorrectamente, habrá de hacerlo el metropolitano, salvo que sea ésta la sede

vacante, en cuyo caso corresponderá al obispo más antiguo de la provincia (cf. c.421).

f) *Sistemas de provisión (cc.157-183)*

— El sistema de libre colación (c.157)

Es el primero de los sistemas de provisión enunciado en el c.147. Consiste en la libre designación del titular del oficio por la autoridad a la que ese oficio está vinculado o subordinado. La misma autoridad designa a la persona y le confiere el oficio, sin perjuicio de que antes de hacer la provisión haya tenido que consultar a una o varias personas, incluso como requisito para la validez de la designación (cf. c.127). Así, por ejemplo, para nombrar al ecónomo (c.494 § 1) o a los canónigos (c.509 § 1), etc.

Generalmente será el obispo y sus equiparados quienes ostenten la facultad de proveer los oficios de su propia Iglesia particular. El c.157 otorga competencia expresa al *obispo diocesano,* lo que excluye a los demás ordinarios (cf. c.134 § 3), como los vicarios, quienes necesitarán de un mandato especial. No obstante, puede haber excepciones, si son previstas de modo expreso por el propio derecho universal, particular o el estatutario. Así, por ejemplo, para el nombramiento de obispo auxiliar, el obispo residencial propone tres nombres, pero quien elige, nombra o deniega es el Papa (c.377 § 4); o para la designación de los miembros del consejo presbiteral, la mitad de los cuales serán elegidos libremente por los mismos sacerdotes (c.497 § 1).

La libre colación es el sistema general de provisión, por lo que será el régimen supletorio cuando, por cualquier causa, no se pueda proveer de acuerdo con los demás sistemas. En aplicación de este principio, el c.165 dispondrá, en el marco de las normas que regulan el sistema de elección, que para el caso de que ésta no se produzca en un trimestre útil desde la noticia de la vacancia, proveerá por libre colación la autoridad que debía confirmar al elegido.

— El sistema de presentación e institución (cc.158-163)

Concepto (c.158).—Es el segundo sistema de provisión previsto por el c.147 y el primero en el que la autoridad debe respetar derechos de terceras personas. En el sistema de presentación, la persona que ha de ocupar un determinado cargo es designada (presentada) por una o varias personas con ese derecho de presentación, e instituida por la autoridad —el obispo, en su diócesis—. Ejemplos tenemos

en el c.682 § 1, donde para conferir un oficio diocesano a un religioso se exige que sea presentado por el superior competente; en el caso mencionado anteriormente del obispo auxiliar; o en el c.557 § 2, que establece la presentación al obispo por parte del superior de aquel que haya de ser nombrado rector de una iglesia perteneciente a un instituto religioso clerical de derecho pontificio.

La presentación no implica un derecho al oficio, sino sólo una expectativa a ser presentado a la autoridad que debe instituir. En ello se diferenciará de la elección como modo de provisión de oficios.

Plazo.—Quien tiene derecho a presentar dispone para ello de un plazo de tres meses desde que tuvo conocimiento de la vacante del oficio (c.158). Piénsese que el derecho puede corresponder a una persona física o jurídica, y en este último caso deberán proceder por elección (según las normas de los cc.165-179), lo cual lleva su tiempo. El plazo podría aumentarse o disminuirse por el derecho particular o estatutario e incluso, de acuerdo con el mismo derecho universal, podría ampliarse un mes más (según la norma del c.161) en los casos en que el presentado no resultase idóneo, o renunciase, o muriese antes de ser instituido, para proceder a nueva presentación. Para el cómputo del tiempo han de seguirse las normas de los cc.200-203.

Aceptación (c.159).—Nadie debe ser presentado contra su voluntad, por lo que antes de la presentación debe consultarse al candidato por respeto a su libertad de decisión. Su silencio —el canon prevé ocho días útiles de plazo— se presume como muestra de aceptación. Si rehúsa, no puede ser presentado. Si se le presenta igual, podría renunciar antes de ser instituido. Si no acepta la presentación, pero sí la posterior institución, se sanaría el incumplimiento del requisito del canon. Veremos que el c.163 exige, para instituir, la aceptación expresa del presentado.

Normas sobre el ejercicio del derecho de presentación (cc.160-162).—Puede presentarse a uno o varios candidatos, todos al mismo tiempo (presentación simultánea) o uno primero y otro más tarde (presentación sucesiva), dentro del plazo de tres meses establecido por el c.158 y, claro está, siempre que la autoridad no haya instituido ya a uno de ellos. Podrían los estatutos determinar un régimen propio (prohibiendo, por ejemplo, la presentación sucesiva). Caso de presentación simultánea sería la del obispo auxiliar (cf. c.377 § 4).

Nadie puede presentarse a sí mismo, pero un colegio o grupo puede presentar a uno de sus miembros (c.160 § 2).

Si se presenta un candidato que la autoridad no considera idóneo, se otorga un plazo de un mes para presentar, por una sola vez más, otro candidato (c.161 § 1). El tiempo empezará a contar en el momento en que sea comunicado el decreto de rechazo de la institución

por falta de idoneidad, sin perjuicio de que contra esta decisión pueda interponerse el correspondiente recurso (c.1737). El derecho particular o estatutario puede determinar otra cosa.

En el caso de que el Derecho prevea la presentación de una terna, si la autoridad no considera a ninguno idóneo debería aplicarse el mismo principio y podría presentarse una nueva, por una sola vez y en el plazo de un mes.

Si el candidato presentado renuncia o muere antes de ser instituido, igualmente puede presentarse uno nuevo en el plazo de un mes, contado desde el momento en que se conoce la renuncia o el fallecimiento (c.161 § 2).

Se pierde el derecho de presentación por esa vez y la autoridad competente proveerá por libre colación (c.162): cuando en el plazo de tres meses desde que se conoce la vacancia del oficio (c.158 § 1) no se presenta candidato; cuando, considerado no idóneo el primer presentado, no se presenta uno nuevo en el plazo de un mes o se vuelve a presentar otro tampoco idóneo; cuando renuncia o fallece el presentado antes de la institución y no se presenta nuevo candidato en el plazo de un mes desde que se conocieron esas circunstancias.

En todos estos casos, la provisión se hará por libre colación, que corresponderá a la autoridad competente para instituir. En casos especiales en que no coincida el Ordinario propio del elegido con el que ha de proveer, como en el caso de los religiosos (c.682 § 1), será necesario el consentimiento del Ordinario propio del nombrado.

Institución (c.163).—La autoridad que tenga ese derecho, instituirá al legítimamente presentado que considere idóneo y haya aceptado. En el momento de la institución —acto de colación del oficio—, la aceptación debe constar expresamente. No se debe confundir este requisito con la aceptación que exigía el c.159 para presentar a un candidato. En aquel caso estábamos ante un acto de mero procedimiento —proponer a un candidato para ser presentado—, por ello se podía presumir la aceptación si no rehusaba en ocho días. Ahora se trata del propio acto de colación, por ello la aceptación debe constar fehacientemente.

Si hay varios candidatos presentados, la aceptación se pedirá sólo al que la autoridad decida instituir.

El canon no establece plazo para instituir, pero, según las normas comunes a los decretos, éste deberá ser dado en tres meses (c.57 § 1), pasados los cuales se entenderá denegada la institución por silencio administrativo negativo, a efectos de la posible interposición de recurso (c.1737).

La institución confiere al presentado la titularidad del oficio. Sin embargo, el ejercicio de las funciones del mismo puede depender de

actos ulteriores establecidos por el derecho universal, particular o estatutario (como la toma de posesión, cf. cc.382, 404, 527, etc.).

— Sistema de elección y confirmación (cc.164-179)

Concepto.—Estos cánones regulan el sistema en el que varias personas tienen el derecho de elegir a la persona que ha de ocupar un oficio eclesiástico, pero también son de aplicación a cualquier otro acto de elección canónica que tenga un objeto diferente de la provisión. En otras palabras, las normas siguientes serán aplicables a todos los actos colegiales en los que haya de procederse a votación (c.164). Pero son normas supletorias o subsidiarias para el caso de que ni el derecho universal ni particular ni los estatutos del colegio o grupo establezcan otro modo de proceder (c.165).

En cuanto sistema para la provisión de un oficio, la elección se puede definir como la designación del candidato a titular mediante votación realizada por el colegio o grupo que tenga ese derecho. El elegido adquiere el derecho al oficio e incluso éste automáticamente en cuanto acepte si la elección es colativa (produce directamente la colación del oficio), mientras que si la selección es no colativa, la colación sólo se producirá por la confirmación hecha por el Superior, previa aceptación del elegido (cf. c.178).

Plazo para hacer la elección y suplencia (c.165).—El plazo general establecido para proceder a la elección es de tres meses útiles, igual que en la presentación (c.158 § 1), que a su vez sigue el criterio general del c.57 § 1. El plazo se cuenta según las normas de los cc.200-203 y empieza a correr el día en que se tuvo noticia de la vacante del oficio. El derecho puede establecer otros plazos en casos concretos —como para la elección de administrador diocesano, que es de ocho días (cf. c.421 § 1).

Pasado el plazo sin haber resultado ningún elegido, la autoridad competente deberá suplir por libre colación. Autoridad competente será aquella que debe confirmar —en la elección no colativa—, o aquella que debe proveer subsidiariamente —en el caso de elección colativa—, normalmente el Superior.

Normas sobre la convocatoria (c.166).—Antes de proceder a la elección es necesario llamar (convocar) a quienes tienen derecho a participar en la misma para que se presenten al acto de manifestación de la voluntad colegial (votación o sufragio).

La facultad de convocar corresponde al presidente, quien ha de convocar conforme a Derecho. El c.166 § 1 establece que la convocatoria, si ha de ser personal —lo cual depende de lo que diga el derecho estatutario—, debe hacerse, para su validez, en el lugar del do-

micilio, del cuasidomicilio o de la residencia, e indicar el día, lugar y hora en que han de presentarse.

Si no se ha convocado a alguno de los que tenían derecho a voto (preterición), la elección vale, tanto si acude a la elección como si no, pero el preterido que ha estado ausente puede pedir la rescisión de la elección, aunque ya haya sido confirmada, interponiendo recurso en el plazo de tres días desde que tuvo noticia de su celebración (c.166 § 2).

Si el número de preteridos, es decir, de no convocados con derecho a voto, representa más de la tercera parte de los electores, la elección es nula de pleno derecho, salvo que todos ellos, de hecho, hubieran estado presentes y participado en la elección (c.166 § 3).

Normas sobre la elección (cc.167-170).—Para proceder a la elección es necesario que, de hecho, estén presentes en el momento de la votación, más de la mitad de los miembros con derecho a sufragio —norma general del c.119 § 1 sobre el *quorum* necesario.

Sólo tienen derecho a votar los que estén presentes en el lugar y el día señalado para la votación. Salvo que los estatutos dispongan lo contrario, queda excluido el voto por carta o por procurador (c.167 § 1). Sin embargo, sí se admite que los escrutadores recojan el voto escrito de quien, estando impedido para asistir a la votación por enfermedad, se encuentra en la misma casa (c.167 § 2; piénsese como ejemplo en el caso de votaciones en casas de religiosos o en las del cónclave).

Cada persona sólo puede emitir un voto, y ello aunque alguno tuviese derecho a votar por varios títulos (c.168). Podría ser el caso de las votaciones de la Conferencia Episcopal, donde un obispo puede ser, al tiempo, titular de una diócesis y administrador apostólico de otra, lo que no le da derecho a emitir dos votos. En este caso el doble voto ya estaría excluido por el hecho de que la Conferencia Episcopal es una reunión de obispos y no de circunscripciones, pero vale como ejemplo.

Supuesto distinto es el voto por delegado, que puede darse si los estatutos lo permiten, en cuyo caso una misma persona puede votar por sí y por otro (que es el delegante), pero hay que tener en cuenta que el voto del delegado no se emite en nombre propio, sino en el del delegante, por lo que no contradice el principio del canon 168.

Nadie ajeno al cuerpo electoral puede ser admitido a votar (c.169). La sanción es de nulidad. La norma no impide que pueda ser invitado a presenciar la elección alguien ajeno al grupo, como sucede en el caso de elección del superior de un monasterio autónomo, en la que el obispo está presente sin derecho a voto (c.625 § 2).

La elección ha de ser libre, de modo que carecerá de validez aquel resultado obtenido con falta de libertad en los votantes por

cualquier causa, física o moral (c.170). El c.172 señalará algunos motivos que pueden hacer inválido el voto personal por falta de libertad.

Nótese que con este último supuesto son ya tres casos en los que el CIC sanciona con la nulidad la elección: la elección hecha con simonía (c.149, 3), la elección en la que vota persona ajena al colegio (c.169) y la elección realizada sin libertad (c.170).

Normas sobre la emisión del voto (cc.171-172).—Estos cánones contemplan los requisitos necesarios para que el voto sea válido desde dos puntos de vista: mirando a la persona que lo emite, que ha de ser hábil para ello (c.171), o mirando a las características del voto mismo, que ha de ser libre, secreto, cierto, absoluto y determinado (c.172).

Según la persona, son inhábiles para votar:

- El *incapaz* de actos humanos —loco o demente—, puesto que es incapaz de emitir un voto personal (c.171 § 1, cf. c.167 § 1), ya sea una incapacidad habitual o actual (cf. c.99).
- También es inhábil *quien carece de voz activa* (c.171 2.º), es decir, quien no puede emitir un voto válido, por incapacidad o sanción. En realidad, decir que es inhábil quien carece de voz activa es una tautología, pues es lo mismo que decir que *es inhábil para votar el que es inhábil para votar.* La inhabilidad puede proceder de una pena (por ejemplo, cf. c.1336 § 1) o no (cf. c.687 sobre la carencia de voz activa y pasiva del religioso exclaustrado).
- Tampoco puede emitir un voto válido aquel *a quien se ha impuesto la pena de excomunión por sentencia judicial o decreto,* ya condenatorio, ya declaratorio (c.171 3.º). No se refiere a la excomunión en la que se incurre *latae sententiae,* pues a sus efectos se refiere el c.1331 § 1 3.º El derecho penal explica estos términos y la diferencia entre imponer y declarar una pena.
- Por último, también es inhábil *quien se ha apartado notoriamente de la comunión con la Iglesia* (c.171 § 1 4.º). Se aparta de la comunión quien pierde alguno de los tres vínculos —fe, sacramentos y régimen— establecidos en el c.205, ya de modo privado o público. La mayor dificultad para determinar que estamos ante este supuesto está, sobre todo, en la valoración de la notoriedad: ¿se puede decir que se ha apartado notoriamente quien no ha sido excomulgado?; ¿la notoriedad significa que muchos conozcan el abandono de la comunión (cuantitativa) o que la separación sea por un motivo importante (cualitativa)? No debe olvidarse que estamos ante una norma inhabilitante, por lo que, en caso de duda, su interpretación debe ser estricta (c.18).

El voto emitido por persona inhábil es siempre nulo. Pero el voto nulo no hace de por sí nula la votación, la cual es válida salvo que se

consiga demostrar que ese voto ha sido decisivo en la elección, lo cual sólo puede ocurrir en los casos en que el elegido lo sea por el número mínimo de votos. Además, piénsese en la dificultad de la prueba, pues el voto es secreto. Por tanto, si el voto nulo no influye en la decisión final, la elección vale (c.171 § 2).

Según el voto, para que sea válido, en cualquier elección canónica, ha de reunir las siguientes condiciones determinadas por el c.172 —sin que pueda el derecho particular o estatutario cambiarlas o suprimirlas:

• Ha de ser *libre,* es decir, con ausencia de dolo o miedo grave que hayan obligado a elegir a una persona concreta o a una entre varias predeterminadas. El que coacciona a un elector debe ser castigado con una pena justa (c.1375).

• Ha de ser *secreto.* El voto no debe identificar al elector. La normativa particular o estatutaria podría extender el secreto del voto más allá del momento de su emisión, a la postelección, al presidente o escrutadores, incluso exigiéndoles juramento previo —así se pide a los participantes en el cónclave.

• Debe ser *cierto,* en cuanto a su contenido.

• Ha de ser *absoluto,* es decir, sin condiciones impuestas en el voto al candidato votado. Se trata de la prohibición de imponer condiciones en el voto mismo, no antes o después de la elección.

• Debe ser *determinado,* o sea, indicando un candidato de modo inequívoco. Sería contrario a este requisito señalar a alguno de los que pertenecen a un grupo o a quien reúna unas determinadas características, o emitir un voto alternativo.

No afecta a la validez del voto que el elector se vote a sí mismo —pues el derecho universal no lo prohíbe; podría hacerlo el particular—, ni tampoco las condiciones que puedan ponerse antes de la elección, las cuales se tienen por no puestas (c.172 § 2).

Modo habitual de llevar a cabo la elección (c.173).—El régimen normal del escrutinio consiste en la emisión de un voto escrito por cada votante. Para realizarlo se siguen varias fases:

1.ª fase: *designación de los escrutadores y del actuario:* antes de proceder a la elección deben designarse, de entre los miembros del cuerpo electoral, dos escrutadores con la función de recoger y contar los votos (c.173 § 1). El actuario no es necesario que pertenezca al colegio o grupo, y su función (levantamiento del acta) será desempeñada en la última fase. El derecho estatutario podría señalar otras particularidades.

2.ª fase: *recuento de votos* (c.173 § 2): los escrutadores comprobarán, ante el presidente de la elección, si el número de votos es igual o inferior al de electores, o superior (en este caso sería nula la elección según la norma del c.173 § 3), y si en cada voto se dan los

requisitos exigidos por el c.172 § 1 2.º para la validez del mismo (secreto, cierto, absoluto y determinado).

3.ª fase: *lectura pública de los votos* conseguidos por cada votante y *proclamación del elegido por el presidente* (cc.173 § 2 y 176). Según el c.176, salvo norma contraria, se considerará elegido y ha de ser así proclamado por el presidente del colegio o grupo, el que hubiera obtenido el número necesario de votos según las normas del c.119 § 1. La proclamación no confiere directamente el oficio, ya que la provisión depende de la notificación (si no está presente) y aceptación por el designado y, en caso de ser elección no colativa, también de la confirmación de la autoridad.

4.ª fase: *levantamiento del acta* en la que conste todo lo referente a la reunión, votación y resultado. Debe ser firmada por el actuario, el presidente y los escrutadores (c.173 § 4).

5.ª fase: *comunicación del resultado al elegido* (c.177 § 1). La notificación tiene sentido sólo si el elegido no pertenece al cuerpo electoral o no estuvo presente en la votación. En caso contrario, basta la proclamación del resultado. El acto de intimación es absolutamente necesario, pues señala el inicio del plazo para la aceptación, que debe manifestar el elegido al presidente del colegio o grupo en el tiempo de ocho días útiles desde que recibe la comunicación. Si no responde, la elección no produce efecto y se supone, ante el silencio del canon, que el cuerpo electoral podría proceder a una nueva elección si está dentro del plazo general de tres meses útiles que establece el c.165 para proceder a las elecciones, proveyendo la autoridad por libre colación en caso contrario. Pero si el elegido manifiesta su no aceptación del cargo, pierde por esa vez el derecho adquirido por la elección, aunque puede ser elegido de nuevo en una nueva elección que puede realizar el colegio o grupo en el plazo de un mes desde que tuvo noticia de la no aceptación (c.177 § 2).

Sistema extraordinario de votación (cc.174-175).—El Código permite, con determinadas condiciones, que el colegio o grupo con derecho a elección transfiera este derecho a una o varias personas idóneas, entre sus miembros o no, para que elijan en nombre de todos. Es la fórmula del compromiso que regulan los cánones 174 y 175 con las siguientes normas:

- La elección por compromisarios no se puede realizar si lo prohibe el derecho particular o estatutario (c.174 § 1).
- Los electores deben acordarlo de modo unánime —recordemos la norma del c.119 § 3, de la que la de este canon es una aplicación— y plasmarlo por escrito. Por tanto, ha de establecerse expresamente para cada vez (c.174 § 1).
- Deben ser elegidas personas idóneas (una o varias) pertenecientes o no al cuerpo electoral. El derecho particular o estatutario

pueden señalar requisitos especiales para determinar la idoneidad. La persona o personas designadas procederán a la elección en nombre de todos (c.174 § 1).

• Si se trata de un colegio formado sólo por clérigos, los compromisarios deben haber sido ordenados, bajo sanción de invalidez de la elección (c.174 § 2).

• Los compromisarios deben cumplir las normas del Derecho sobre las elecciones y deben atenerse a las condiciones impuestas en el documento de compromiso para la validez de la elección. Si algunas de estas condiciones fueran contrarias al Derecho, se tendrán por no puestas (c.174 § 3).

• Los compromisarios no podrán postular si no se les faculta expresamente para ello (c.180 § 2).

Cesa el compromiso y los electores recuperan el derecho de voto (c.175): *a)* cuando los compromisarios han procedido a la elección, pues el compromiso transmite el derecho de sufragio sólo para un caso determinado; *b)* si transcurre el tiempo señalado para la elección sin que hayan elegido sujeto idóneo (c.165), pues decaerá su derecho al tiempo que el derecho del cuerpo electoral por esa vez; *c)* si es revocado el compromiso por acuerdo de la mayoría del colegio o grupo, siempre que los compromisarios no hubieran comenzado a actuar (c.175 1.°); *d)* por incumplimiento de condiciones puestas al compromiso (c.175 2.°); *e)* y por la nulidad de la elección (c.175 3.°), que haría volver el derecho a los miembros del colegio principal, quienes podrían proceder a nueva elección, bien directamente o por medio de compromisarios.

La diferencia entre los dos primeros supuestos y los otros tres (que son los contemplados en el c.175) está en que, en caso de cumplimiento del mandato o decadencia del término, los pasos restantes para la provisión seguirán el curso normal, es decir, el mismo que seguirían si la elección la hubiese realizado el cuerpo principal. Sin embargo, en los tres casos de cesación contemplados por el canon, el derecho de sufragio vuelve al cuerpo electoral.

Efectos de la elección (cc.178-179).—Los efectos de la elección varían según sea colativa o no colativa. Como ya se ha dicho más arriba, la elección colativa no necesita ser confirmada, por lo que el candidato adquiere el oficio de pleno derecho, esto es, automáticamente, con la aceptación. Sin embargo, en la elección no colativa es necesaria la confirmación de la autoridad, por lo que la aceptación confiere al elegido un derecho al oficio, pero no el oficio mismo (c.178). La diferencia es esencial, pues quien adquiere el oficio mismo puede realizar los actos inherentes al mismo, mientras que quien sólo tiene un derecho a ser confirmado no puede ejercer los derechos

que corresponden al oficio hasta que le sea notificada la confirmación, bajo sanción de nulidad de sus actuaciones (c.179 § 4).

Si la elección es no colativa y, por tanto, necesita ser confirmada, el elegido que haya aceptado (por sí o por medio de otro) debe pedir la confirmación a la autoridad competente en el plazo de ocho días útiles a contar desde el día de la aceptación. Si no pide la confirmación, pierde todo derecho al oficio, salvo que pruebe que no hizo la solicitud por un justo impedimento (c.179 § 1).

La autoridad no puede negar la confirmación si el elegido es persona idónea y la elección fue legítima, y debe darla por decreto escrito (c.179 §§ 2 y 3). Si el Superior decide no confirmar, debe motivar su decisión (c.51), y, contra el decreto de no confirmación, el interesado podrá interponer el recurso correspondiente (c.1737).

La notificación de la confirmación confiere automáticamente el oficio, salvo que el Derecho establezca algún requisito ulterior (c.179 § 5), como podría ser la toma de posesión. No se establece plazo para que la autoridad confirme o deniegue, por lo que se aplicará la norma general del c.57 (tres meses).

— La postulación (cc.180-183)

La postulación es un modo extraordinario o subsidiario de designar a una persona para un oficio, que tiene como peculiaridad que el candidato preferido por el colegio o grupo tiene un impedimento canónico que ha de ser previamente dispensado. Precisamente por ser un medio extraordinario, el Código establece una regulación minuciosa de los presupuestos necesarios para la postulación y del procedimiento.

Presupuestos.—El postulado ha de ser una persona que los electores consideran *más apta,* no simplemente apta como en el sistema de elección (c.180 § 1).

A la elección de esa persona obsta un impedimento canónico, ya provenga del derecho universal, particular o estatutario, que puede y suele dispensarse (c.180 § 1). Podría ser el caso de que el candidato considerado más apto ya ha agotado los plazos de mandato, o que le falte algún tiempo para cumplir la edad requerida, o que no tenga el grado académico exigido, le falte antigüedad, tenga otro oficio incompatible, etc.

Los electores, dado que no pueden elegir al candidato deseado porque tiene un impedimento para el cargo, lo postulan a la autoridad competente. Podría el Derecho prohibir la postulación en casos concretos.

Se prohíbe la postulación por compromisarios, salvo que se les haya facultado expresamente para ello (c.180 § 2).

Procedimiento para la postulación.—1. *Elección del candidato:* para la postulación del candidato son necesarios, al menos, dos tercios de los votos de los presentes (c.181 § 1). En los votos se debe manifestar la voluntad de postular con la palabra *postulo* u otra equivalente (que podría ser *ruego).* En el mismo voto se podría expresar la voluntad de postular, si el votado tuviese algún impedimento que no se conoce en ese momento, y a la vez la de elegir a esa misma persona si no hay impedimento (c.181 § 2). Para la postulación se requiere la mayoría de dos tercios, mientras que en el caso de que resulte elegido, por no necesitar postulación, se seguirán, en cuanto a convocatorias y mayorías, las normas generales del c.119, es decir, será suficiente la mayoría absoluta.

2. *Postulación: petición de sanación del impedimento:* el presidente, en nombre del colegio o grupo, es el responsable de hacer llegar la postulación a la autoridad correspondiente, para lo cual tiene ocho días útiles, bajo sanción de nulidad de la postulación y de pérdida del derecho de elegir o postular por esa vez, salvo que hubiera habido una causa justa que lo impidiese o que el presidente hubiese actuado con malicia o negligencia culpable para perjudicar al grupo o al postulado (c.182 § 2). El plazo de ocho días no puede ser dispensado por el derecho particular o estatutario.

Si la elección es no colativa, la autoridad a la que debe enviar la postulación es la misma que debe confirmar. Esta autoridad puede admitir la postulación y dispensar si tiene competencia para ello (si carece de ella, pedirá la dispensa al Superior) o no admitirla (c.182 § 3).

Si la elección es colativa (que confiere directamente el oficio), la postulación se hará a la autoridad que ha de dispensar, pues la efectiva dispensa del impedimento es el único requisito.

La postulación ya tramitada no puede ser revocada por el colegio elector sin el consentimiento de la autoridad (c.182 § 4).

3. *Respuesta de la autoridad: admisión o denegación de la postulación:* si la autoridad rechaza la postulación, el derecho de elección retorna al colegio o grupo y pueden volver a elegir según las normas generales (c.183 § 1).

Si la autoridad admite la postulación —lo que incluye la dispensa y la confirmación—, el postulado adquiere un derecho al oficio. El postulado debe ser notificado y aceptar en el plazo de ocho días útiles (cc.183 § 2; 177 § 1). La aceptación produce automáticamente la adquisición del oficio (c.183 § 3), salvando las posibles prescripciones universales o particulares sobre posibles actos posteriores a la provisión (como la toma de posesión). Si el postulado no acepta, ante el silencio del Derecho, parece que el procedimiento

volvería a iniciarse, es decir, el derecho de elegir vuelve al colegio o grupo.

3. De la pérdida del oficio eclesiástico (cc.184-196)

a) *Concepto*

La pérdida del oficio es el cese de la titularidad y posesión del mismo y, consecuentemente, de la potestad ordinaria que lleva aneja. No debe confundirse la pérdida del oficio con su suspensión, que no implica la privación del mismo, sino que sólo afecta al ejercicio de sus funciones del mismo (cf. ejemplos en los cc.1331 § 1 3.º; 1333 § 1).

b) *Modos de perder el oficio. Normas generales*

El canon 184 enumera los siguientes modos de perder el oficio:

1.º El transcurso del tiempo establecido, cuando sea un oficio que fue otorgado para un tiempo determinado; y el cumplimiento de la edad determinada en el Derecho. Ha de puntualizarse que cualquiera de estas dos circunstancias, el hecho del transcurso del tiempo o el cumplimiento de la edad, no causan *per se* la pérdida del oficio, sino que son motivos que la autoridad competente tendrá en cuenta para disponer sobre el cargo. Pero será necesaria la intimación escrita, es decir, la notificación al titular, para que la pérdida del oficio sea efectiva, según el c.186. Por tanto, el oficio no estará vacante hasta que al titular del mismo le sea notificada su pérdida. Si la notificación no se produce, se supone su prórroga tácita (así suele hacerse con los notarios, el defensor del vínculo o los jueces, que normalmente suelen nombrarse por cinco años). Los términos que el CIC señala para los cardenales de los dicasterios, obispos o párrocos (75 años, cf. cc.354, 401 § 1, 411 y 538 § 3), no son límites de edad fijados para la pérdida del oficio, sino edades en las que se recomienda o se invita a la presentación de la renuncia. La autoridad puede instar a ella y, en caso de que no se produzca, podría ser una causa que justificase, según Derecho, la remoción del oficio.

2.º La renuncia, el traslado, la remoción y la privación. De cada uno de estos modos de perder el oficio se ocupará detalladamente el CIC en los cánones siguientes.

La enumeración del canon no es exhaustiva, pues no prevé otras posibles maneras de perder el oficio como serían la muerte (aunque

más que pérdida deberíamos decir que produce vacante), o que la autoridad decida suprimirlo, temporal o definitivamente.

Antes de entrar en la regulación específica de los diversos modos, el CIC da otra serie de normas generales comunes en los párrafos 2 y 3 del c.184 y 185, que son las siguientes:

Según el c.184 § 2, la cesación, por cualquier causa, del derecho de la autoridad que lo confirió, no determina la cesación del oficio, a no ser que el derecho disponga otra cosa. La razón es que el oficio confiere una potestad ordinaria que se mantiene hasta su pérdida; es decir, el oficio es estable, por lo que en principio no le afecta el cese en el propio oficio de la autoridad que se lo confirió. El Derecho establece otra cosa en el caso de los vicarios del obispo, general y episcopal, no el judicial, que cesan si la sede queda vacante (cf. c.481).

La autoridad que ha determinado la cesación del oficio está obligada a notificar que está vacante a todos aquellos a quienes compete algún derecho en su provisión (derecho en la designación o en la institución, cf. c.184 § 3 en relación con el c.151).

Puede conferirse el título de *emérito* a aquel que ha cesado en un oficio por haber cumplido la edad o por renuncia aceptada (c.185). El emeritado es un título honorífico concedido discrecionalmente por la autoridad a quien corresponda la provisión a favor de los ex titulares de ciertos oficios que han cumplido la edad establecida o que han renunciado, como reconocimiento a los méritos de la persona en el desempeño del cargo. No es automático. El único caso en que el derecho común prevé la concesión *ipso iure* del título de emérito es el del obispo diocesano titular que renuncia (c.402 § 1; 443 § 2). Se le llama obispo dimisionario de su diócesis.

c) *De la renuncia*

Derecho a solicitarla (c.187).—El Código, por respeto a la libertad de las personas, al igual que hacía en los casos de presentación o elección para el oficio (cf. cc.159 y 177), permite que el titular pueda aducir razones para dejarlo. Se reconoce, pues, el derecho a la renuncia, pero dado que todo oficio tiene no sólo una dimensión personal, sino especialmente una dimensión de servicio a la comunidad, el c.187 impone para poder pedir la renuncia dos condiciones: que la persona se encuentre en su sano juicio. Si carece de él no será hábil para la renuncia, que tiene que ser un acto humano (ver requisitos para la validez de tales actos en los cc.124ss); y que exista justa causa. Ha de puntualizarse que la necesidad de justa causa es un requisito exigido para que opere el derecho a presentar la renuncia, pero su efectividad dependerá de la consideración que haga de esa justa cau-

sa la autoridad, como veremos. El CIC contempla casos concretos de renuncia: Papa (c.332 § 2); cardenales de la Curia (c.354); obispos (cc.416; 411); administrador diocesano (c.430 § 2); vicarios general o episcopal (c.481 § 1); párroco (c.538).

Condiciones para la validez de la renuncia (cc.188-189 § 1).— El acto de la renuncia debe cumplir los requisitos establecidos por los cc.124 y siguientes para la validez de los actos jurídicos.

• Es inválida la renuncia hecha por miedo grave injustamente provocado (c.188). Sería el caso de una amenaza externa de un mal serio e injusto que sólo se evita renunciando.

• También lo es la renuncia provocada por dolo, es decir, por un engaño directamente encaminado a causar la renuncia (c.188).

• Igualmente es inválida la renuncia por error sustancial (c.188), es decir, aquella realizada fundándose en un juicio equivocado sobre los motivos que llevan al titular a la renuncia (como sería el caso de quien cree que tiene una enfermedad que en realidad no padece).

• Finalmente, también la simonía (renuncia por dinero) la invalida *ipso iure* (c.188).

Téngase en cuenta que todo acto jurídico (y la renuncia lo es) realizado por miedo grave o por dolo es, según el c.125 § 1, válido, a no ser que el Derecho determine otra cosa. Y estamos ante un caso, el de la renuncia, en el que el Derecho especifica otra cosa, esto es, que renunciar por miedo o dolo hace nulo el acto. En cambio, la renuncia por error sustancial, aunque aquí se especifica, ya sería inválida en virtud del c.126, que declara nulo cualquier acto realizado por error cuando éste afecta a lo que constituye su sustancia. En cuanto a la simonía, también el c.149 § 3 declaraba nula la misma provisión del oficio cuando se daba esta circunstancia.

La renuncia debe ser presentada por escrito, o de palabra ante dos testigos, ante la autoridad a quien corresponda conferir el oficio de que se trate (c.189 § 1). La autoridad será quien deba dar el oficio por libre colación o quien deba instituir o confirmar la elección, según el modo de provisión.

Condiciones para la concesión de la renuncia (c.189 §§ 2-4).— Si se trata de una renuncia que requiere aceptación, deben darse dos condiciones: que exista causa justa y proporcionada, de modo que la autoridad, que deberá valorarla, no debe aceptar la renuncia si considera que esta causa no existe; y que sea aceptada en el plazo de tres meses. Pasado ese tiempo, la presentación de la renuncia queda sin efecto, pero el interesado podrá recurrir. Para la efectividad de la aceptación es necesaria su notificación al renunciante.

Si se trata de una renuncia que no necesita aceptación, produce efecto desde el momento en que es comunicada por el renunciante

según norma del Derecho. Un oficio cuya renuncia no necesita aceptación es, por ejemplo, el de administrador diocesano (c.430 § 2).

d) *Del traslado (cc.190-191)*

Concepto.—El traslado es un modo de perder el oficio que tiene la peculiaridad de que, simultáneamente a la pérdida de uno, se adquiere otro. El oficio que se adquiere puede ser de igual, mayor o menor dignidad que el que se deja. Cuando el traslado se produce por una sanción penal (cf. c.1336 § 1 4.°) debida a la comisión de un delito, el oficio que se pasa a ocupar es siempre inferior.

Condiciones del traslado.—El traslado corresponde determinarlo a quien tenga derecho a conferir tanto el oficio que queda vacante como el que se encomienda (c.190 § 1). Cuando el traslado es voluntario, es suficiente con que exista una causa justa para ello y se resuelve con la notificación escrita al titular. Cuando el traslado se dicta contra la voluntad del titular del oficio, se requiere, además, causa grave y la observancia del procedimiento establecido por el Derecho. Quien va a ser trasladado puede aducir razones en contra del traslado (c.190 § 2). Respecto al procedimiento, no encontramos en el CIC más que el de la remoción de párrocos (cc.1748-1752) y el traslado penal (cc.1341-1353 y 1717-1728). Habría que ver si el derecho particular establece algo para el resto de oficios y, en caso negativo, el procedimiento lo determinará el Superior. Para que el traslado produzca efecto, ha de intimarse por escrito (c.190 § 3).

Efectos del traslado.—Por regla general, el oficio que se pierde sólo queda vacante en el momento en que se toma posesión del nuevo (cf. por ejemplo, el caso del obispo, c.418), salvo que el Derecho o la autoridad competente determinen otra cosa (c.190 § 1), como podría ser el caso de que no prevean la necesidad de tomar posesión.

El trasladado percibe la remuneración correspondiente al primer oficio hasta que toma posesión canónica del segundo (c.190 § 2).

e) *De la remoción (cc.192-195)*

Concepto.—La remoción es una manera forzosa de pérdida del oficio, motivada por causas relacionadas con la lesión del bien común imputables al titular del oficio. Ello no implica que el que ocupa el cargo removido tenga que ser necesariamente culpable de la situación; puede darse el caso de que el bien común se vea lesionado

por causa de enfermedad del titular, debido a la cual no puede atender debidamente el cargo; y puede ser que su gestión sea mala o, al menos, ineficaz, por lo que debe ser removido en aras del bien común.

Nunca debe confundirse con el traslado, pues en la remoción no se recibe otro oficio necesariamente.

Modos de remover.—El c.192 establece dos modos posibles de remover al titular de su oficio: por legítimo decreto o *ipso iure.*

Los requisitos y el procedimiento para la remoción *por legítimo decreto* dado por la autoridad competente —que será aquella que puede proveer— de oficios conferidos por tiempo indefinido —como sería el caso del oficio de párroco— o por tiempo determinado —como los de vicario judicial, juez o ecónomo— varían siempre que la remoción se produzca antes de cumplirse el plazo; es necesaria la existencia de causa grave y la observancia del procedimiento administrativo prescrito (cc.1740-1747 para los párrocos; 494 § 2 para el ecónomo; 430 § 2 para el administrador diocesano, etc.), con la excepción de los religiosos, que, según el c.624 § 3, pueden ser removidos conforme al derecho propio (c.193 §§ 1 y 2). Sin embargo, cuando la duración del oficio depende del juicio de la autoridad —por ejemplo, el cargo de vicario general o episcopal, el de canciller, notario, etc.—, es suficiente la existencia de causa justa (c.193 § 3). Aunque no se prescribe ningún procedimiento especial, ello no implica que la remoción pueda hacerse de cualquier modo, sino que, dado que se decidirá por decreto, deberán seguirse las normas de los actos administrativos en general (cc.35-47), las de los actos administrativos singulares en particular (cc.48-58) y la propia norma del c.193 § 3, que exige, para la validez de toda remoción, la intimación escrita del decreto.

La remoción, por tanto, sólo surte efectos desde el momento en que se produce la intimación escrita (se dice que tiene efectos *ex nunc),* lo que es importante tener en cuenta a efectos del derecho al percibo de remuneraciones y a la validez de los actos realizados.

Los casos de remoción decretados por el mismo Derecho, es decir, que se producen de modo automático (c.194), son taxativos. Los efectos de la remoción por estos motivos se retrotraen al momento de la comisión del hecho causa de la remoción *(ex tunc),* por lo que en caso de que se hubieran percibido remuneraciones por el oficio deberán devolverse y los actos jurídicos hechos como titular deberán sanarse una vez declarada la remoción *ipso iure.*

A pesar de que las causas de remoción *ipso iure* son gravísimas, con la remoción no se busca castigar al titular, sino apartarle cuanto antes de un oficio eclesial, que es un servicio público, cuyo desem-

peño es incompatible con su situación personal. Las causas son las tres siguientes:

• Pérdida del estado clerical (c.194 1.º). Ésta se produce por decreto, rescripto o sentencia (cc.290-293) después del correspondiente procedimiento. La pérdida del oficio en este caso no es una sanción, sino la consecuencia de la no idoneidad del titular.

• Abandono público de la fe o de la comunión de la Iglesia (c.194 2.º). Según el c.205, quien abandona la fe pierde la comunión con la Iglesia (cf. también c.751). El canon no exige un acto formal de abandono, por lo que en estos casos lo más dificultoso será determinar cuándo el abandono de la fe o de la comunión eclesial es público. Parece que sería suficiente con que se pueda probar en el fuero externo, sin necesidad estricta de que sea notoriamente conocida y públicamente declarada.

• Atentado de matrimonio, aun el civil, por parte de un clérigo (c.194 3.º). El atentado de matrimonio implica la realización de unas formalidades que, de no mediar impedimento, serían aptas para contraer válidamente el matrimonio canónico. Y aunque el matrimonio civil es inexistente para el Derecho canónico, a los efectos del canon y dado que lo indica expresamente, aun no siendo una forma válida para celebrar un verdadero matrimonio, debe considerarse como atentado de matrimonio.

A pesar de ser remociones automáticas, el Derecho exige que en los dos últimos supuestos la autoridad haga una declaración, en documento escrito, de que se ha producido el supuesto de hecho que da lugar a la remoción (c.194 § 2). Si en el caso de la pérdida del estado clerical no se exige es porque ya ha habido un procedimiento y una decisión de la autoridad que hace innecesaria otra intervención ulterior.

Finalmente ha de hacerse notar que, en los casos de remoción por decreto, la autoridad que remueve de un oficio cuyos emolumentos proveían al sustento de su titular debe procurar por un tiempo conveniente que se cubran sus necesidades (c.195). Véase en este sentido el c.1350. Incluso en algún caso de remoción *ipso iure* (como podría ser el caso de pérdida del estado clerical por invalidez de la ordenación) parece que sería justo y razonable aplicar también, aunque el canon no lo contemple, el espíritu de este c.195.

f) *La privación del oficio (c.196)*

La privación del oficio es la remoción que tiene carácter penal, es decir, que proviene de la comisión de un delito y es considerada como una pena expiatoria (c.1336 § 1 2.º). A diferencia de la remoción, la privación nunca puede imponerse *ipso iure;* es necesario un

proceso judicial penal, por lo que su regulación, tanto de las causas de privación como de los procedimientos, se reserva al Derecho penal (cf. cc.1319 y 1342 § 2).

4. De la prescripción (cc.197-199)

La prescripción es un modo de adquirir un bien o un derecho (prescripción adquisitiva), o de extinguirse una obligación o una acción (prescripción extintiva) por el transcurso del tiempo. El CIC toma esta institución para el Derecho canónico tal y como está regulada por la legislación secular de cada país (c.197), con algunas excepciones determinadas en los cc.198-199.

La razón de la canonización (cf. c.22) de esta institución en el Derecho de la Iglesia no es otra que exhortar a la diligencia de los fieles a que cuiden de sus propios derechos o intereses así como contribuir al buen orden social.

Son presupuestos de la prescripción:

1.º Materia (derechos u obligaciones) susceptible de prescripción. El c.199 determina las materias imprescriptibles.

2.º Posesión continuada de la situación que dará lugar a la adquisición del bien o derecho por prescripción, o a la pérdida de la obligación. Esta posesión debe realizarse con ánimo de titularidad, es decir, con la creencia de ser el legítimo propietario.

3.º Existencia de un título que justifique la posesión que da lugar a la prescripción, aunque no sea verdadero.

4.º En cualquier caso, buena fe durante todo el tiempo requerido para la prescripción, exigida por el c.198 para justificar la situación. Para el Derecho civil es indiferente la buena o la mala fe. La buena fe consiste en la creencia de que se posee legítimamente al tiempo que se desconocen los vicios de esa posesión —por ejemplo, que se ha comprado una cosa a un no dueño.

5.º Transcurso del tiempo prefijado por el Derecho.

Son imprescriptibles, según el c.199:

Por su misma naturaleza, los derechos y obligaciones pertenecientes a la ley divina, así como los derechos y deberes referidos directamente a la vida espiritual de los fieles (c.199 1.º y 3.º). Imprescriptibles por mandato legal son: los derechos que sólo pueden obtenerse por privilegio apostólico; los límites de las circunscripciones eclesiásticas —lo que indica que ni se pueden adquirir nuevos territorios por prescripción ni perder los que correspondan—; las obligaciones adquiridas por estipendios o cargas de misas; la adquisición de un oficio para el que se requiere el orden sa-

grado; y el derecho de visita y de obediencia a la autoridad competente (c.199 2.º y 4.º-7.º).

En el libro V del CIC, sobre los bienes temporales, en los cc.1268-1270, se habla también de la prescripción y se dan una serie de normas concretas respecto de las cosas sacras y del tiempo necesario para prescribir cosas, derechos o acciones que pertenezcan a la Santa Sede o a otras personas jurídicas públicas.

5. Del cómputo del tiempo (cc.200-203)

Cuando en el Derecho canónico haya de tenerse en cuenta el transcurso del tiempo ha de acudirse a las normas de los cánones 201 a 203, siempre que no se disponga expresamente otra cosa (c.200). Otra cosa establece el CIC, por ejemplo, en los casos en que canoniza leyes civiles (cf. cc.22; 197; 1290); también los libros litúrgicos suelen establecer un cómputo propio.

Por tanto, cuando se trate de determinar el principio y fin de un plazo, que es el intervalo de tiempo concedido para la realización de un determinado acto, habrán de observarse las siguientes indicaciones (cc.202-203):

El tiempo puede ser continuo o útil. Tiempo *continuo* es aquel que corre sin ninguna interrupción. Tiempo *útil* es aquel del que se dispone de modo efectivo para ejercitar el derecho, de tal modo que no corre para quien ignora su derecho u obligación o no puede reclamar (c.201). Así, no contarían los días festivos, ni los días en que la persona se encuentra impedida o ignora su derecho u obligación por motivos ajenos a su voluntad. Si el Derecho no especifica cómo ha de contarse el tiempo, la mayoría de la doctrina opina que debe entenderse como continuo.

El día tiene veinticuatro horas y debe contarse de la media noche a la media noche, según el horario local. De este modo, no se tendrán en cuenta las horas del día ya pasadas y habrá que esperar a las 00:00 horas para comenzar el cómputo de las horas del día, que se hará de modo continuo, sin interrupciones.

La semana tiene siete días, el mes treinta y el año trescientos sesenta y cinco. No obstante, respecto del mes y del año puede el Derecho establecer que se cuenten según el calendario, es decir, como tiempo continuo, por lo que se tendrán en cuenta los años bisiestos y los meses de treinta y un días.

En cuanto al cómputo de los plazos, no se cuenta el día en que se inicia (día *a quo),* a no ser que coincida con la media noche o se disponga otra cosa. En cambio, se computa el día final completo (día *ad quem)* siempre que no se establezca lo contrario.

Teniendo en cuenta estas reglas, la semana, el mes y el año terminan al final del día del mismo número en que se había iniciado. Si faltase en el mes ese número, el plazo se entendería finalizado el último día del mes.

CAPÍTULO IX

LAS ESTRUCTURAS DE GOBIERNO DE LA IGLESIA

Por JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO

BIBLIOGRAFÍA

ANDRÉS, D. J. (dir.), *Il proceso di designazione dei vescovi: storia, legislazione, prassi* (Ciudad del Vaticano 1996); AZNAR, F. - SAN JOSÉ, J. (eds.), *La Curia diocesana: la función administrativa* (Salamanca 2001); BORRAS, A., *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali* (Bolonia 1997); CARDIA, C., *Il governo della Chiesa* (Bolonia 1984); FELDKAMP, M. F., *La diplomacia pontificia* (Madrid 2004); GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il Diritto nel Mistero della Chiesa,* II (Roma 2001); LEGRAND, H. - MANZANARES, J. - GARCÍA, A. (eds.), *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales* (Salamanca 1988); LONGHITANO, A. - MOGAVERO, D., *Chiesa particolare e strutture di comunione* (Bolonia 1985); MALLETT, J. K. (eds.), *The ministry of governance* (Washington, D.C.1986); MANZANARES, J., *El Romano Pontífice y la colegialidad de los obispos* (Salamanca 1999); MANZANARES, J. - MOSTAZA, A.- SANTOS, J. L., *Nuevo Derecho parroquial* (Madrid 2004); PÉREZ DÍAZ, A., *Los vicarios generales y episcopales en el Derecho Canónico actual* (Roma 1996); RAMOS, F. J., *Le diocesi nel Codice di Diritto canonico. Studio giuridico-pastorale sulla organizzazione ed i raggruppamenti delle Chiese particolari* (Roma 1997); RE, N. DEL, *La Curia Romana. Lineamenti storico-iuridici* (Ciudad del Vaticano 1998); RYBAK, R., *La visita «ad limina apostolorum» nei documenti della Santa Sede e nel Codice di Diritto canonico del 1983* (Roma 1994); SAN JOSÉ PRISCO, J. (ed.), *La Curia diocesana: la función consultiva* (Salamanca 2002); SANTAGIULIANA, A., *Parrocchia, territorio, unità pastorali* (Bolonia 2003); SPANEDDA, G., *Il sinodo diocesano. Riflessioni per una teologia sinodale* (Bolonia 1999); TOMKO, J. (ed.), *Il Sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive* (Ciudad del Vaticano 1985); VIANA, A. (ed.), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia* (Pamplona 1999).

La Iglesia fue edificada sobre el fundamento de los Apóstoles, que están presentes en los obispos por una sucesión ininterrumpida que protege la autenticidad del magisterio, la eficacia de los sacramentos y la verdad del gobierno pastoral. Donde no hay sucesión apostólica no hay, en sentido pleno, Iglesia. Existe al mismo tiempo una analogía de proporcionalidad, no de identidad, entre Pedro y los Apóstoles, por una parte, y el Romano Pontífice y los obispos, por

otra Esta analogía es de *iure divino,* es decir, que pertenece a la esencia misma de la Iglesia (c 330, LG 22) De esta estrecha relación fluyen unos derechos y obligaciones que llamamos de la comunión jerárquica

La Iglesia, por tanto, forma una sociedad gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él (LG 8) Sólo ella —una, santa, católica y apostólica— posee en plenitud los medios de salvación, pues es a ella a quien Cristo ha confiado los sacramentos y la Palabra de Dios como medios de salvación Dentro de la unidad de esta Iglesia existen las Iglesias particulares y, a la vez, la Iglesia católica —una y única— existe en las Iglesias particulares Y es el Romano Pontífice —el sucesor de Pedro— el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad (LG 23)

A estas realidades que configuran la Iglesia, constituida jerárquicamente por Cristo, vamos a dedicar las próximas páginas, analizando detalladamente las diferentes estructuras de gobierno en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares

I EL ROMANO PONTÍFICE

El Romano Pontífice es personalmente el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia, de régimen y de magisterio auténtico (c 331, cf cc 749, 752) Como obispo de la Iglesia romana sucede a Pedro en esta Sede y obtiene así el primado sobre toda la Iglesia (Concilio Vaticano I, const *Pastor Aeternus)* Como Pastor de la Iglesia universal o Pastor supremo —título más bíblico y evangélico que refiere analógicamente a Cristo Pastor— se le ha confiado la misión de apacentar a su Pueblo, y como Cabeza del Colegio episcopal se le ha encomendado el oficio de velar por la unidad del Colegio y de toda la comunión eclesial

1 **Oficio y potestad del Romano Pontífice**

La Iglesia se edifica sobre Pedro porque él es la garantía de la unidad en la diversidad del Colegio episcopal Donde no se reconoce al sucesor de Pedro no hay verdadero Colegio El oficio del Romano Pontífice en el Colegio es ser instrumento de la edificación de la unidad en la fe y en la caridad Representa al Colegio para que se conserve la integridad de la fe que Cristo depositó en la Iglesia, para proteger la verdad de los sacramentos instituidos por Cristo, para preservar la estructura fundamental de la Iglesia y para defender los derechos de los fieles.

Él preside el Colegio episcopal y ejerce una potestad primacial sobre todas las Iglesias particulares y sus agrupaciones, pero no arbitrariamente, sino teniendo en cuenta su justa autonomía, que es un derecho de las mismas Iglesias, y velando siempre por el bien de la Iglesia universal En este sentido hay que recordar el principio de subsidiariedad [1] se debe buscar siempre la armonia entre el ejercicio de la potestad de los obispos sobre las Iglesias particulares y la del Romano Pontífice sobre la Iglesia universal para que ambas potestades se fortalezcan y precisen la armonía entre derecho universal y derecho particular, entre diversidad, autonomía y unidad (c 333 §§ 1-2)

Esta potestad del Romano Pontífice es ordinaria va anexa al oficio y siempre y en todas partes puede ejercerla, suprema en su ejercicio no está sometido a nadie, plena conlleva todos los aspectos de la potestad ejecutiva, legislativa y judicial, inmediata sobre todos y cada uno de los fieles, los pastores, Iglesias particulares y sus agrupaciones, y universal se extiende a todos los fieles y ámbitos eclesiásticos (c 333 § 1, cf ChD 2a)

El Romano Pontífice, legítimamente elegido, tan pronto como acepta la elección, recibe *por derecho divino* la plenitud de la jurisdiccion aun cuando no haya recibido la consagración Pero como sólo se puede ser cabeza del Colegio episcopal siendo miembro de él, se establece por derecho positivo que quien no sea obispo no ejerza la potestad antes de haber recibido la consagración (c 332) Ésta afirmacion del Código todavía sigue siendo una cuestión disputada [2]

Esta potestad cesa por muerte, por amencia cierta y perpetua, es decir, cuando hay una real incapacidad para poner actos humanos, por el mismo derecho en caso de apostasía o herejía y por renuncia que no necesita ser confirmada ni puede ser inducida por nadie (cc 332 § 2, 188)

[1] Pio XI en la enciclica *Quadragesimo anno* (15-5-1931) formulo el principio de subsidiariedad para la sociedad civil Despues Pio XII, en su alocucion *La elevatezza* (20-2-1946), adapta este principio a la Iglesia conservando su estructura jerarquica Pablo VI en su alocucion *Synodum hanc* (27-10-1969) trata este problema desde la comunion necesaria entre las Iglesias particulares y la Iglesia de Roma

[2] Cf A Stikler, «De potestatis sacrae natura et origine» *Periodica* 71 (1982) 65-91 Otros autores opinan lo contrario J Beyer, «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda» *Periodica* 71 (1982) 128, afirma que esa misma autoridad, por derecho divino, se adquiere por la consagracion episcopal juntamente con la designacion canonica para este supremo oficio

2 Sede vacante e impedida

Se denomina como período de sede vacante el tiempo que transcurre entre el momento en que se produce la vacante en la Sede romana y la elección del siguiente sucesor de Pedro La sede quedaría vacante por cualquiera de las causas que acabamos de enunciar en el punto anterior El concepto de sede impedida no aparece referido a la Sede romana, pero podemos tomarlo por analogía de la definición para una sede diocesana se considera impedida la sede cuando, por cautiverio, relegacion, destierro o incapacidad física o psiquica, el Romano Pontífice se encuentra totalmente imposibilitado para ejercer su funcion pastoral, de tal manera que no exista la posibilidad de comunicación ni siquiera por carta (c 412)

Al quedar vacante la Sede romana por las causas previstas en el derecho se produce una situación de vacío que nadie puede llenar, dada la peculiar naturaleza del oficio primacial En estas circunstancias, nada puede ser movido en la Iglesia universal (c 335), pero no hasta el punto de quedar sin autoridad alguna, porque

> «[ ] durante la vacante de la Sede Apostolica el gobierno de la Iglesia queda confiado al Colegio de los Cardenales, sólo para el despacho de los asuntos ordinarios o de los inaplazables, así como para la preparacion de todo lo que es necesario para la elección del nuevo Pontifice, en los modos y limites previstos por esta Constitucion» [3]

Cesan en sus funciones el cardenal secretario de Estado y todos los cardenales prefectos y arzobispos presidentes y miembros de los Dicasterios No cesan el camarlengo y el penitenciario mayor, el sustituto del secretario de Estado, los legados pontificios y el limosnero, el vicario general de la diócesis de Roma y el cardenal arcipreste de la Basílica Vaticana Tampoco cesan en sus facultades ordinarias las Congregaciones romanas, la Signatura Apostólica y la Rota Romana (UDG 14, 20-22, 25-26) Quedan suspendidos el Concilio Ecuménico y el Sínodo de los Obispos

3 La elección del Romano Pontífice

Durante la época apostólica la elección del Romano Pontífice se hacía, bien por aclamación, bien por designación del sucesor Más tarde será el presbiterio romano quien realice la elección y presente el candidato a la aceptación del pueblo romano León IX (1049) hizo

[3] El periodo de sede vacante lo regula actualmente la constitucion apostolica *Universi dominici gregis* n 2, de Juan Pablo II (22-2-1996) AAS 88 (1996) 305-343

lo posible por evitar las intromisiones políticas y Nicolás II (1059) confirmara mediante decreto esta norma y constituirá el Colegio de electores sólo tres cardenales de entre el Colegio romano Alejandro III (1179) establecerá más tarde que solo al Colegio cardenalicio le compete la elección y que serán necesarias las dos terceras partes de los votos de los cardenales para que la elección sea eficaz Gregorio X (1274) dara severas normas para la realización del cónclave

Pío X (1904) prohibirá bajo pena de excomunion *latae sententiae* la práctica del *veto* que las autoridades civiles tuvieron en otras épocas Pío XII y Pablo VI confirmarán las prohibiciones ya señaladas por el magisterio Juan Pablo II establecerá algunas nuevas modificaciones a la normativa dada por Pablo VI [4]

El derecho a elegir al nuevo Romano Pontífice lo tienen los cardenales creados y publicados por el Consistorio, de menos de 80 años, y los patriarcas orientales adscritos al Colegio cardenalicio, salvo los que renunciaron al cargo (c 349) El número máximo es de 120 cardenales No se puede dar la elección en un Concilio o Sínodo, sino en el Cónclave, lugar donde permanecerán día y noche hasta la eleccion, sin contacto con el exterior y en secreto inviolable

La elección solo se podrá realizar por escrutinio, norma ésta dada para la validez de la elección, quedando abolidos los modos de la aclamación o inspiración y del compromiso Está prohibida bajo pena de excomunión la elección por simonía, así como hacer pactos, prometer votos o tomar decisiones a este respecto en reuniones privadas, también cualquier intervención externa de la autoridad civil, hacer capitulaciones antes de la elección, dejarse llevar por simpatías o aversiones o moverse por la intervencion de personas importantes o grupos de presión

Celebradas las exequias —entre 15 y 20 dias desde la muerte del Pontifice—, los cardenales electores se reunirán en la mañana del día siguiente en la Basilica de San Pedro en el Vaticano para celebrar la *Missa pro eligendo Papa* Por la tarde, desde la Capilla Paulina, los cardenales electores irán en solemne procesión a la Capilla Sixtina, donde emitirán el juramento de cumplir fielmente el encargo y de guardar secreto según la fórmula establecida, entonces el maestro de las celebraciones litúrgicas pronunciará el *extra omnes* y todos deberán salir de la Capilla Sixtina, salvo el y el eclesiástico que les dirigirá la meditación, después de ésta ambos saldrán y el decano someterá al Colegio de electores la cuestión de si se puede ya proceder a

[4] PABLO VI, «Constitucion apostolica *Romano Pontifici eligendo* (1 10 1975)» AAS 67 (1975) 609ss, PIO XII, «Constitucion apostolica *Vacantis Apostolicae Sedis* (8-12-1945)» AAS 38 (1946) 97ss

iniciar el proceso de la elección, o si fuera preciso aún aclarar dudas sobre las normas (UDG 50-54)

Para la elección válida del Romano Pontífice se requieren los dos tercios de los votos, calculados sobre la totalidad de los electores presentes En el caso en que el número no pueda dividirse en tres partes iguales, para la validez de la elección se requiere un voto mas Si eso sucede ya por la tarde del primer día, se tendrá un solo escrutinio, en los días sucesivos se deben realizar dos votaciones, tanto por la mañana como por la tarde Al finalizar la elección, el cardenal camarlengo redacta el acta de las votaciones, que será entregada al Papa, y después se conservará en el archivo correspondiente, cerrada en un sobre sellado, que no podrá ser abierto por nadie, a no ser que el Sumo Pontífice lo permitiera explícitamente

Si el elegido acepta, se convierte en el nuevo Papa y entonces comunica a los cardenales el nombre por el que será conocido Seguidamente los cardenales le declaran obediencia y es proclamado públicamente La misma constitución recuerda que el elegido no debe renunciar al ministerio al que es llamado por temor a la carga que le pueda suponer

Hay varias series seguidas de escrutinios, con un dia intermedio como máximo para meditar y dialogar la primera es de tres días de escrutinios sin resultado positivo, la segunda y tercera, de siete escrutinios Si las votaciones no tuvieran resultado positivo, los cardenales electores procederán, según lo que la mayoría absoluta de ellos establezca, sea votando sobre los dos nombres más votados en el escrutinio inmediatamente precedente, o no, pero siempre precisando de mayoría absoluta para que la elección sea válida (UDG 74-75)

4. El Colegio episcopal

Lo que el Concilio Vaticano I dijo sobre el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice tuvo su natural continuación y complemento en el Concilio Vaticano II, cuando se expuso la doctrina sobre el episcopado, especialmente en sus dos enseñanzas básicas la sacramentalidad y la colegialidad, haciendo hincapie en que se expusiera más en su conjunto la autoridad de derecho divino en la Iglesia y que se alejara cualquier deformación al interpretar la relación primado-episcopado [5]

[5] Cf Pablo VI, «Discurso en la clausura del segundo periodo del Concilio (4-12-1963)» EV 1/221 Cf tambien «Discurso en la apertura del tercer periodo del Concilio (14-9-1964)» EV 1/1247, «Discurso en la clausura del tercer periodo del

Desde esta premisa comprenderemos mejor la funcion del Colegio de los Obispos en el gobierno de la Iglesia universal Junto a él el Romano Pontífice cuenta también con la ayuda del Colegio cardenalicio y de los legados pontificios De todos ellos damos cuenta seguidamente

La existencia del Colegio episcopal como realidad permanente es de *iure divino* En él continuamente persevera el cuerpo apostolico y sus elementos constitutivos son *la sucesión* —los obispos reciben de los Apóstoles la misión que ellos habían recibido de Cristo— y la *colegialidad* —como grupo tienen unas funciones que no son mero resultado de sumar lo que cada uno de ellos tiene— No se entiende en sentido estrictamente jurídico, como si se tratara de una asamblea de iguales, sino como una asamblea estable, cuya estructura y autoridad se deducen de la Revelación (cf LG 22c, c 336)

Existe una relación de proporcionalidad entre el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos sucesores de los Apóstoles (cf LG 22a, c 330), pues en el Colegio no se da una situación de igualdad entre todos sus miembros, sino que uno de ellos tiene una función primacial En el caso de los obispos la sucesión es colegial, mientras que en el Romano Pontífice la sucesión es personal

Se entra a formar parte del Colegio «en virtud de la consagración sacramental y mediante la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del Colegio» (LG 22a, c 336) La consagracion episcopal es la *causa primera* de carácter sacramental y de derecho divino Pertenece a la esencia de la Iglesia, pues fue instituida por Cristo, aunque su ejercicio lo regule el derecho positivo La comunión jerárquica es *la causa segunda* de carácter jurídico y de derecho positivo para su armonización con la doctrina del Primado No es un elemento puramente formal de carácter organizativo la potestad ha de ejercerse *natura sua* dentro de la comunion eclesial y a su servicio —armonía con los otros miembros, subordinación de cada miembro a la Cabeza— Es necesaria la previa *misión canónica* para poder ejercer la potestad de la que es titular por la consagración sacramental

Así, el Colegio episcopal, en unión con su cabeza y nunca sin esa cabeza, es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia (LG 22c, c 336), no frente al Papa, sino con el Papa como cabeza y bajo su dependencia, pues es quien determina su ejercicio llamando al Colegio a actuar o aprobando una actuación del resto de los obispos Tanto el Papa como el Colegio son depositarios del poder supremo, pero de forma distinta son dos sujetos inadecuada-

Concilio (21-11-1964)» EV 1/282, Y M CONGAR - B D DUPUY (eds), *El episcopado y la Iglesia universal* (Barcelona 1966) 642-661

mente distintos el Papa singularmente y el Colegio con su cabeza y nunca sin ella [6]

La *sollicitudo omnium Ecclesiarum* de cada obispo tiene su cauce y manifestación primordial en el buen régimen de su diócesis, pues «gobernando bien su propia Iglesia, en cuanto es una porción de la Iglesia universal, colabora eficazmente al bien de todo el cuerpo místico, que es también *corpus Ecclesiarum*» (LG 23) La colegialidad lleva también consigo la unión o *affectus collegialis* con los demás obispos, que exige proceder siempre conjuntamente con ellos

Entre los modos que el Colegio tiene de ejercer la colegialidad está, en primer lugar, *el Concilio ecuménico* que consiste en la reunión de todos los obispos y otros pastores, convocada por el Romano Pontífice, que discierne sobre temas de fe, costumbres y disciplina (c 337) Es un momento eclesial privilegiado, por lo que, aunque sólo los obispos que pertenecen al Colegio —es decir, que han recibido la consagración episcopal y están en plena comunión con la Cabeza— tienen el derecho y el deber de asistir al concilio con voto deliberativo, otros pueden también ser llamados a participar por la autoridad suprema de la Iglesia abades y superiores mayores de institutos de vida consagrada, laicos, peritos teólogos y canonistas, pero, a lo más, con voto consultivo (c 339)

El Romano Pontífice lo convoca o al menos aprueba y confirma (cf LG 22), lo preside por ser el supremo pastor y doctor, lo traslada cambiando el lugar de las sesiones, lo suspende temporalmente o lo disuelve si no quiere que continúen las deliberaciones, determina las cuestiones que han de tratarse, aunque los Padres pueden añadir otras que han de ser aprobadas por él, y establece el reglamento del mismo Los decretos emanados del concilio solamente tienen fuerza obligatoria si, habiendo sido aprobados por el Romano Pontífice juntamente con los Padres conciliares, son confirmados por él mismo y promulgados por mandato suyo (cc 338, 341 § 1) Si se produce la vacante de la Sede Apostólica durante la celebración del concilio, éste se interrumpe *ipso iure* hasta que el nuevo Romano Pontífice decida disolverlo o continuarlo (c 340)

El segundo modo de ejercer la colegialidad es *la acción unitaria de los obispos dispersos por el mundo* cuando resulta difícil reunir a todos los obispos La acción ha de ser aprobada por el mismo Romano Pontífice para que los decretos o decisiones tengan fuerza obligatoria Esta acción conjunta es un verdadero acto colegial, haya sido promovida por el Romano Pontífice o aceptada como tal El mismo

[6] Cf J RATZINGER, «La primaute de Pierre et l'unite de l'Eglise» *Revue de Droit Canonique* 88 (1991) 653-659 Con acentos distintos, tambien J M TILLARD, *Il vescovo di Roma* (Brescia 1985)

Romano Pontífice puede determinar y promover otros modos de ejercer la colegialidad (c 337, LG 22)

II LOS COOPERADORES DEL ROMANO PONTIFICE

1 El Sínodo de los Obispos

Pablo VI había manifestado en varias alocuciones a la Curia su deseo de convocar en Roma a los obispos representantes de todos los episcopados, para que le ayudaran en su responsabilidad en el gobierno de la Iglesia universal Durante la cuarta sesión del Concilio anunció la institución del Sínodo y por el motu proprio *Apostolica sollicitudo* lo promulgó e instituyó [7] En la misma sesión, los Padres hicieron suya dicha institución y la incluyeron en el decreto *Christus Dominus,* definiéndolo como consejo en el cual algunos obispos prestan ayuda al Romano Pontífice representando a todos los obispos en comunión jerárquica, partícipes en la solicitud por la Iglesia universal (ChD 5) El primer *Ordo Synodi episcoporum* fue aprobado el 8 de diciembre de 1966 y ha tenido posteriormente varias revisiones [8]

Es un consejo estable de obispos constituido en Roma para la Iglesia universal y está sujeto directa e inmediatamente a la potestad del Romano Pontífice para que se de de modo más eficaz y manifiesto la posibilidad de la solicitud del Colegio por la Iglesia universal Es una *institucion eclesiástica central* referida al gobierno universal de la Iglesia, que en peculiares casos puede expresar también su solicitud por varias Iglesias particulares, es *manifestacion de la colegialidad* en la Iglesia, en cuanto representa al Colegio episcopal, es *permanente* por su misma naturaleza, ya que el Colegio existe establemente en la Iglesia, aunque en cuanto a su estructura desempeñe su oficio sólo por determinado tiempo y ocasión, es *consultivo* y le corresponde dar su propio parecer al Romano Pontífice acerca de las materias que se someten a su estudio, aunque puede el Papa otorgar voto deliberativo sobre cuestiones determinadas (cc 342, 343)

Sus fines son los de favorecer la unión y ayuda entre el Romano Pontífice y los obispos de todo el mundo confirmando los vínculos

[7] PABLO VI, «Motu proprio *Apostolica sollicitudo* (15-9-1965)» AAS 57 (1965) 776, J TOMKO (ed), *Il sinodo dei Vescovi Natura-Metodo Prospettive* (Ciudad del Vaticano 1985)

[8] CONSEJO PARA LOS ASUNTOS PUBLICOS DE LA IGLESIA, «Ordo Synodi episcoporum celebrandae recognitus et auctus» AAS 61 (1969) 525-539, ID , «Ordo Synodi episcoporum celebrandae recognitus et auctus nonnullis additamentis perficitur» AAS 63 (1971) 702-704

de caridad, procurar que el Romano Pontífice tenga directa y verdadera noticia de las cuestiones más actuales y para referirle las condiciones de las Iglesias, informando en lo referente a la vida de la Iglesia y a su actividad en el mundo, y facilitar así la concordancia de opiniones entre los obispos en cuanto a los capítulos esenciales de la doctrina y del proceder de la vida de la Iglesia.

El Sínodo está sometido directamente a la autoridad del Romano Pontífice, a quien corresponde convocar el Sínodo cuantas veces le parezca oportuno y determinar el lugar en el que deben celebrarse las reuniones; ratificar la elección de aquellos miembros que han de ser elegidos según la norma del derecho peculiar y designar y nombrar a los demás miembros; determinar con la antelación oportuna a la celebración del sínodo, según el derecho peculiar, los temas que deben tratarse en él, establecer el orden del día; presidir el sínodo personalmente o por medio de otros; clausurar el sínodo, trasladarlo, suspenderlo y disolverlo (c.344).

Cuando el Romano Pontífice clausura la asamblea del Sínodo, cesa la función que en la misma se había confiado a los obispos y demás miembros. La asamblea del Sínodo queda suspendida *ipso iure* cuando, una vez convocada o durante su celebración, se produce la vacante de la Sede Apostólica hasta que el nuevo Pontífice declare disuelta la asamblea o decrete su continuación (c.347).

Corresponde al Romano Pontífice también ratificar las decisiones del Sínodo cuando él mismo ha concedido a los obispos voto deliberativo. Los documentos elaborados por el Sínodo se entregan al Papa, que se servirá de ellos de la manera que estime más conveniente, empleándolos como material de trabajo para futuros documentos y para su actividad de gobierno.

El Sínodo puede reunirse en asamblea general reunida para tratar los asuntos de toda la Iglesia, bien sea de forma ordinaria, que es la forma más solemne (OS 4 1.º; AS IV, V, VII, IX, XII), o de forma extraordinaria cuando se tratan asuntos que necesitan una solución más rápida (AS X; OS 5 2.º), o en asamblea especial en la que se tratan asuntos que se refieren al bien de una o varias regiones o circunscripciones eclesiásticas (OS 5 § 1; 6 § 2; AS VII; c.345).

Son miembros de la asamblea general por derecho los patriarcas, los obispos mayores y metropolitanos fuera de los patriarcas de las Iglesias católicas de rito oriental; los obispos elegidos de las conferencias episcopales de la nación o de varias naciones cuando no tienen una Conferencia propia; diez religiosos representantes de los institutos religiosos clericales electos por la unión de los superiores generales; los cardenales presidentes de la Curia romana. El Romano Pontífice, además, puede nombrar a otros miembros que puedan llegar hasta el 15 por 100 de la suma total de los que asistan por dere-

cho (c.346 § 1; AS V; OS 5 § 1). Cuando se trata de una asamblea general extraordinaria asisten los mismos que en la ordinaria, pero con la diferencia de que, en lugar de obispos electos, van sólo los presidentes de las conferencias episcopales y sólo acuden tres representantes de los institutos religiosos (c.346 § 2; AS VI; OS 5 § 2).

El Sínodo de los Obispos reunido en asamblea especial comprende los patriarcas, arzobispos mayores y metropolitanos fuera de los patriarcados de las Iglesias católicas de rito oriental, así como también los representantes tanto de las conferencias episcopales de una o varias naciones como de los institutos religiosos que pertenezcan a aquellas regiones para las que se ha convocado el Sínodo de los Obispos, y también los cardenales que presidan los Dicasterios de la Curia romana que tengan relación con las materias a tratar (c.346 § 3; AS VII; OS 5 § 3).

En cuanto a su estructura, el Sínodo tiene una Secretaría general con carácter permanente y con la función específica de servir de unión entre las diversas asambleas del mismo (c.348 § 1; OS 11,1). El secretario general es nombrado por el Romano Pontífice y su encomienda es preparar las diversas asambleas bajo su dirección y ejecutar los acuerdos de las ya celebradas; participa en la asamblea del Sínodo, dirige los trabajos de la Secretaría y redacta las actas (OS 12). Ayuda al secretario el Consejo de la Secretaría constituido por quince miembros, doce elegidos al finalizar cada asamblea general por los mismos Padres sinodales y tres designados por el Romano Pontífice. Su tarea termina cuando empieza una nueva asamblea (OS 13 §§ 1, 2; 6).

Junto a la Secretaría general están dos comisiones: la de estudio, constituida por un presidente delegado con el consentimiento del Romano Pontífice si el argumento tratado por el Sínodo requiere una ulterior profundización (OS 8 § 1 1.º; § 2), y la de controversias (OS 10), formada por tres miembros elegidos por el Romano Pontífice con la tarea de examinar adecuadamente las controversias presentadas.

Además están los oficiales: el presidente delegado, que preside la asamblea en nombre y por autoridad del Romano Pontífice, que es quien lo designa, orienta los trabajos del Sínodo según la facultad atribuida en la carta de delegación, según el orden del día establecido y según las normas del procedimiento fijado en el reglamento. Puede también atribuir a algunos miembros, cuando se presente la oportunidad, trabajos particulares, a fin de que la asamblea pueda aplicarse a su trabajo de un modo mejor, y por último firma las actas de la asamblea (OS 2 § 3). Y los secretarios especiales, que únicamente permanecen en dicho oficio hasta la conclusión de la asamblea del Sínodo, suelen ser técnicos en la materia de la que trata el Sínodo y su tarea la han de realizar en colaboración estrecha con el secretario general y con el respectivo ponente o relator (c.348 § 2; OS 14 §§ 1-2.4).

2 El Colegio de los Cardenales

El título de cardenal fue reconocido por primera vez durante el pontificado de Silvestre I (314-335) y se atribuía genéricamente a las personas al servicio de una iglesia o diaconía, reservándolo desde Gregorio Magno (590-604) a los responsables de las Iglesias titulares de Roma y de las Iglesias más importantes de Italia y del extranjero, como Magdeburgo, Tréveris, Colonia o Santiago de Compostela [9] A partir del papa Nicolás II (1059-1061), se decretó que la elección pontificia del Papa competía sólo a los cardenales obispos Los demás cardenales, el clero romano y el emperador darían su consentimiento sobre la persona elegida

El papa Eugenio III (1145-1153) dictó normas para la composición del sagrado Colegio, que se constituyó oficialmente en 1150 y que estaba compuesto por cardenales obispos —los titulares de las siete diócesis suburbicarias que rodean a Roma (Ostia, Porto Romano y Santa Rufina, Velletri, Sabina y Mandela, Frascati, Palestrina y Albano) y que asistían al Papa en la ceremonias litúrgicas en la basílica lateranense—, cardenales presbíteros —los encargados de las parroquias de Roma, como los más inmediatos auxiliares de su obispo, el Papa—, cardenales diáconos —que estaban encargados de la administración del Palacio de Letrán, de los departamentos de Roma regionales y del cuidado de los pobres en ellos existentes— De entre ellos había un decano, que era el obispo de Ostia, y un camarlengo en calidad de administrador de los bienes Todos ellos formaban una especie de consejo del Papa

Alejandro III en el Concilio Lateranense III (1179) dispuso que para el valor de la elección del Papa bastaran las dos terceras partes de los votos de todos los cardenales y no sólo de los obispos Desde entonces se comenzó a nombrar cardenales también a los prelados que residían fuera de Roma y precederán a los obispos y arzobispos Desde el siglo XV precederán también a los patriarcas y, aun siendo simples sacerdotes, tendrán voto en los concilios

Hasta entonces su número no fue superior a treinta Sixto V en 1586 lo elevará a 70, norma que se verá confirmada por el CIC 1917 En el Consistorio secreto de 15 de diciembre de 1958, Juan XXIII derogó el número de cardenales y estableció que todos los cardenales fueran honrados con la dignidad episcopal [10]

[9] El termino esta unido al de *incardinare* —acepcion que aparece por primera vez en las cartas de San Gregorio Magno— y que, aplicado a los *cardenales* se referia a aquellos ministros que servian a una Iglesia diferente de aquella para la que habian sido ordenados durante el tiempo de las invasiones e insurrecciones Cf A GARCIA Y GARCIA, *Historia del Derecho canonico* I (Salamanca 1967) 335 356

[10] JUAN XXIII, «Motu proprio *Cum gravissima* (15-4-1962)» AAS 54 (1962) 256-258

Pablo VI determinó el lugar de los patriarcas orientales en el Colegio cardenalicio y dispuso que los cardenales que hubieran cumplido 80 años no pudieran participar en el cónclave para la elección del Romano Pontífice, y los que hubieran cumplido 75 años y presidieran los dicasterios de la Curia romana deberían presentar la renuncia de su oficio al Romano Pontífice [11] En el Consistorio secreto de 5 de noviembre de 1973, el mismo Pablo VI estableció que el número máximo de cardenales con facultad de elegir al Romano Pontífice se fijara en 120 y Juan Pablo II lo confirmará

— Naturaleza y fines

El Colegio de Cardenales es una institución de derecho eclesiástico, un colegio peculiar cuyos miembros son todos iguales, que de suyo no tiene por qué ponerse en relación con el Colegio episcopal, ya que los cardenales ni lo representan ni ejercen la potestad del mismo (cc 349, 352 § 1) Por el título o la diaconía, los cardenales entran a formar parte del clero romano Al Colegio le competen dos funciones fundamentales en primer lugar, proveer a la elección del Romano Pontífice, según la norma del derecho peculiar (c 349) [12], y en segundo lugar, asistir al Romano Pontífice en el gobierno cotidiano de la Iglesia, tanto individualmente —mediante la presidencia de los Dicasterios de la Curia— como colegialmente, cuando son convocados para deliberar sobre asuntos importantes

Se divide en tres «órdenes» o categorías, tal y como los estableció Eugenio III (c 350) cardenales obispos, presbíteros y diáconos Los patriarcas orientales que sean cardenales tienen como título su propia sede patriarcal, pues en estas Iglesias es una institución sin tradición, vinculada a la Iglesia latina (c 350 § 3). El cardenal decano tiene como título la diócesis de Ostia, justamente con la diócesis que tuviera como título episcopal antes de ser decano (c 350 § 4)

Por opción presentada al Papa en consistorio y aprobada por él, pueden los cardenales cambiar de título, guardando el derecho de antiguedad en el orden y en la promoción, así, los del orden presbiteral pasando a otro título, los del orden diaconal pasando a otra diaconía, o después de diez años en ese orden, también pasando al orden presbiteral (c.350 § 5) El cardenal que pasa del orden diaconal al presbi-

[11] PABLO VI, «Motu proprio *Ad Purpuratorum Patrum* (11-2-1965)» AAS 57 (1965) 295-296, «Motu proprio *Ingravescentem aetatem* (21-11-1970)» AAS 62 (1970) 810-813, «Motu proprio *Sacro Cardinalium Consilio* (26-II-1965)» AAS 57 (1965) 296-297

[12] JUAN PABLO II, «Constitucion apostolica *Universi dominici gregis* (22-2-1996)» AAS 88 (1996) 307-389

teral precede a los cardenales presbíteros que fueron creados después que él (c 350 § 6) No se reconoce el derecho a elegir una sede suburbicaria, pues sólo el Romano Pontífice la puede asignar, lo mismo sucede con el tránsito del orden diaconal al presbiteral

— Miembros

Acceden por libre elección del Papa (c 351) con exclusión de cualquier otra autoridad Pablo VI estableció para su nombramiento los siguientes criterios público reconocimiento de servicios prestados a la Iglesia, elección de hombres dignos y capaces, y que sean manifestación de la unidad y catolicidad de la Iglesia, de su universalidad

De las cualidades de los candidatos juzga el Romano Pontífice sin posible apelación El Código dice sumariamente que el Romano Pontífice los elige libremente de entre varones ordenados al menos presbíteros, que sobresalgan en doctrina, costumbres, piedad y prudencia práctica, los que no sean obispos, deben recibir la consagración episcopal Él mismo los crea por decreto que se publica ante el Colegio de Cardenales y desde ese momento tienen el derecho y las obligaciones que marca la ley (c 351 § 2) El promovido a la dignidad cardenalicia, cuya creación anuncie el Romano Pontífice reservándose el nombre *in pectore,* no tiene ni los deberes ni los derechos de cardenales, pero, una vez que el Romano Pontífice publique su nombre, tiene los mismos deberes y derechos y goza de precedencia a contar desde su reserva *in pectore* (c 351 § 3)

El presidente del Colegio cardenalicio (c 352 § 1) es también llamado decano, a quien suple, en el caso de estar impedido, el subdecano Ninguno de los dos tiene potestad sobre los demás Para su elección se reúnen y eligen de entre si los cardenales que tienen títulos de Iglesia suburbicaria Al Romano Pontífice le compete aprobar al elegido (c 352 §§ 2-3) Ambos han de adquirir domicilio en Roma, como corresponde a sus nuevas responsabilidades (cc 352 § 4) Éstas son de especial importancia en situación de sede vacante informar a todos los cardenales de la muerte del Pontífice, o de su renuncia, si se diera el caso, convocar para las congregaciones generales, incluidos los cardenales que rebasaron los 80 años que pueden asistir, pero no están obligados —mientras que en el cónclave ni son electores ni pueden entrar—, citar a los electores para entrar al cónclave e informar de la muerte del Papa a los miembros del Cuerpo Diplomático y a las autoridades supremas de su nación (UDG 33)

— El Consistorio

La acción colegial de los cardenales como consejeros del Papa se desarrolla principalmente en el consistorio, reunido y presidido por él, aunque no exclusivamente, ya que el Papa puede reunir a los cardenales en sesión plenaria sin que ésta tome la forma del Consistorio (c 353 § 1)

El Consistorio puede ser de tres tipos ordinario secreto, cuando se reúnen todos los cardenales, o al menos los presentes en Roma, para ser consultados sobre cuestiones graves o para realizar actos de mayor solemnidad, como, por ejemplo, la comunicación del nombre de nuevos cardenales, provisión de las diócesis (c 353 § 2), ordinario público, cuando se reúnen para la celebracion de particulares solemnidades con la presencia de otros prelados, de los representantes diplomáticos de los Estados y de otros invitados (c 353 § 4), y extraordinario, cuando son convocados todos los cardenales por necesidades particulares de la Iglesia que requieren el estudio de cuestiones de especial gravedad (c 353 § 3, PB 23)

— Derechos y deberes

Por lo que se refiere a su propia persona, los cardenales que se encuentran fuera de Roma y de la propia diócesis están exentos de la potestad de régimen del obispo de la diócesis en la que se hallan (c 357 § 2) Los cardenales que tienen como título una Iglesia suburbicaria o una de Roma, después de tomar posesión del titulo, promoverán el bien de esa Iglesia con sus consejos y patrocinio, pero no tienen potestad alguna de régimen, ni deben intervenir en la administración de sus bienes, en la disciplina o en el servicio de las Iglesias (c 357 § 1)

Al cardenal decano le compete ordenar obispo al elegido como Romano Pontifice si no fuera tal (355 § 1) El cardenal Protodiácono anuncia al pueblo el nombre del nuevo Papa electo y, en representación del Romano Pontífice, impone el palio a los metropolitanos o lo entrega a sus procuradores (c 355 § 2) [13]

De acuerdo con las finalidades del Colegio cardenalicio (cf c 349), los cardenales han de cooperar diligentemente con el Romano Pontífice (c 356), de ahí que deban residir en Roma si tienen oficio en la Curia o, si son obispos diocesanos, acudir a Roma cuantas veces sean convocados por el Romano Pontífice El decano y el subdecano siempre deben vivir en Roma

[13] Se pueden añadir, ademas, los de los canones 967 § 1, 1242, 1405 § 1 2 °, 1558 § 2

3. La Curia romana

El tratamiento sumarísimo que el Código da a este tema —apenas hay dos cánones, el 360 y el 361— se debe a que toda esta materia se rige por una ley especial, en este momento la constitución apostólica *Pastor Bonus* de Juan Pablo II [14]. La Curia romana es «el conjunto de Dicasterios y organismos que ayudan al Romano Pontífice en el ejercicio de su misión pastoral, para el bien y servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, con lo que se refuerzan la unidad de la fe y la comunión del Pueblo de Dios y se promueve la misión propia de la Iglesia en el mundo» (PB 1).

El Código ofrece una somera enumeración de los Dicasterios que componen la Curia, entendiendo por tal todo órgano de potestad ejecutiva, judicial, de promoción y animación pastoral o de administración económica que colabora con el Romano Pontífice en el gobierno de la Iglesia universal. Así se entiende bajo el nombre de Sede Apostólica o Santa Sede, a todos y cada uno de los Dicasterios de la Curia romana «a no ser que por su misma naturaleza o por el contexto conste otra cosa» (c.361), como sucede, por ejemplo, al hablar de la vacante de la Sede Apostólica.

En la historia de la Curia se pueden distinguir tres períodos diferenciados [15]:

• Hasta el siglo X son personas individuales y colegios que colaboran en el gobierno de la diócesis de Roma los que ayudan también en la resolución de problemas que llegan de las Iglesias particulares a la Santa Sede.

• Desde el siglo XI al XVI se impone la importancia del Colegio cardenalicio, que resuelve los asuntos de más relieve en el Consistorio, y van naciendo organismos cada vez más estables a los que el Papa confía el despacho de diversos asuntos (la Cancillería Apostólica; la Cámara Apostólica; la Dataría Apostólica; la Cámara Secreta) y se desarrollan también los Tribunales.

• Con el papa Sixto V (1580-1590) la Curia adquiere una forma moderna estableciendo quince Congregaciones con competencias para resolver en su nombre no sólo temas espirituales, sino también temas temporales. Posteriormente Pío X (1903-1914) hace una reforma total y profunda de la Curia dando una especial importancia a los Dicasterios, haciendo desaparecer los organismos que no eran de materia espiritual y reordenando sus competencias. Pablo VI (1963-1978) remodeló la Curia desde las claves de la fidelidad a lo

[14] JUAN PABLO II, «Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28-6-1988)»: AAS 80 (1988) 841-934.

[15] Cf. N. DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici* (Roma 1998).

establecido por el Concilio Vaticano II y desde su experiencia personal como hombre de Curia. Juan Pablo II en 1988 volverá a abordar una última reforma con la constitución apostólica *Pastor Bonus* [16].

La constitución *Pastor Bonus* establece unos principios doctrinales que iluminan las disposiciones que les siguen, reafirmando la idea de que la Curia es un instrumento para el servicio de las Iglesias particulares a las que presta un servicio diaconal. De esta índole procede el *carácter vicario* de la Curia romana: tiene la potestad tomada del Papa y debe hacer la voluntad del mismo en el ámbito judicial, ejecutivo o administrativo (PB 33).

Por esto mismo la Curia no puede ser obstáculo entre el Papa y los obispos, ya que sirve a uno y a otros en el ejercicio de sus oficios. La Curia debe ser administradora de la solicitud y de la comunión, debe ayudar a fortalecer el afecto colegial entre el Papa y los obispos porque ella misma se compone de cardenales y obispos que presiden los Dicasterios.

En la parte dispositiva establece también algunos criterios importantes: la preocupación por la claridad en la presentación de la tipología de la Curia romana (PB 2 § 1); el cuidado de que los asuntos de mayor importancia sean sometidos a la aprobación específica del Papa que los hace suyos (PB 18); la función coordinadora de la Secretaría de Estado (PB 41; cf. PB 22); la presencia en los Dicasterios de cardenales y obispos y otras personas —clérigos o laicos— que colaboran con ellos (PB 3 § 1); el carácter pastoral, la colegialidad y subsidiariedad (PB 26 y 27 y 33).

En cuanto a la organización se establecen los siguientes Institutos:

• La Secretaría de Estado, con sus dos secciones —de asuntos generales y de relación con los Estados—, que coordina el trabajo de la Curia y ve las cuestiones que caen fuera de las competencias de los otros Dicasterios (PB 39-47).

• Nueve congregaciones: la Congregación de la Doctrina de la Fe, la Congregación para las Iglesias Orientales, la Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos, la Congregación de las Causas de los Santos, la Congregación para los Obispos, la Congregación para la Evangelización de los Pueblos —también llamada de *Propaganda Fide*—, la Congregación para el Clero, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de

[16] Cf. SIXTO V, «Constitución apostólica *Immensa Aeterni Dei* (22-1-1588)»: *Bullarium Romanum,* VIII, 985-99; PIO X, «Constitución apostólica *Sapienti consilio* (29-6-1908)»: AAS 1 (1909) 8; PABLO VI, «Constitución apostólica *Regimini Ecclesiae Universae* (15-8-1967)»: AAS 59 (1967) 890; JUAN PABLO II, «Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28-6-1988)»: AAS 80 (1988) 841; *Reglamento general de la Curia Romana* (15-4-1999).

Vida Apostólica, y la Congregación para la Educación Católica (de los Seminarios e Institutos de Estudio) (PB 48-116).

- Los tres Tribunales: la Penitenciaría Apostólica (PB 117-120), el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica (PB 121-125) y la Rota Romana (PB 126-130).
- Los doce consejos pontificios (PB 131-170): para los Laicos, la Familia, la Unidad de los Cristianos, para la Justicia y Paz, para la Promoción de la caridad o *Cor unum,* para la Pastoral de emigrantes e itinerantes, Pastoral de Enfermos, para la Interpretación de los Textos Legislativos, para el Diálogo entre las Religiones, para el diálogo con los no Creyentes, para la Cultura y para los Medios de Comunicación Social.
- Tres oficinas: la Cámara Apostólica (PB 171), la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica (PB 172-175) y la Prefectura de los Asuntos Económicos (PB 176-179).
- Otras instituciones: la Prefectura de la Casa Pontifica (PB 180-181) y la Oficina de las Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice (PB 182), los Abogados (PB 183-185), el Archivo, la Biblioteca, la Imprenta, la Librería... (PB 186-193).

Debe existir, además, una coordinación entre los Dicasterios cuando se tratan asuntos que afecten a varios, sea por la materia, sea por las personas implicadas. En estos casos actuarán colegialmente para evitar contradicciones (PB 21).

En cuanto al personal, se selecciona entre los fieles cristianos, sean laicos o clérigos, de cualquier parte del mundo (cf. PB 3 y 7-9), con tal que reúnan las condiciones de idoneidad. Todos los Dicasterios tienen un cardenal prefecto o un arzobispo presidente y un grupo de cardenales y obispos son miembros del Dicasterio *sensu stricto,* junto a ellos están los consultores y oficiales. Su nombramiento es por cinco años (PB 3).

En las sesiones ordinarias de trabajo se reúnen los miembros que están en Roma. En las congregaciones plenarias, en las que se tratan asuntos especiales, participan también obispos diocesanos nombrados por el Romano Pontífice —siete provenientes de diferentes países— y tres superiores religiosos, sin contar con los consultores que solamente pueden enviar sus votos. La periodicidad suele ser anual.

4. Los legados del Romano Pontífice

Los Padres del Concilio Vaticano II mostraron su deseo de que «se determine más estrictamente la función de los Legados del Romano Pontífice» (ChD 9) y pidieron también que «los Legados Pontificios se tomen, en lo posible, de las diversas regiones de la Igle-

sia» (ChD 10). No tardó mucho el papa Pablo VI en responder a estas peticiones y en 1969, con el motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* [17], reordena la disciplina que será recogida en los cánones del Código.

Los Legados pontificios ostentan la representación del Romano Pontífice en las Iglesias particulares y ante los Estados y autoridades públicas. Son nombrados directamente por el Romano Pontífice de manera totalmente libre y no necesitan de la aprobación ni de los obispos ni de las autoridades civiles, ya que estas últimas no deben intervenir en asuntos espirituales. Asimismo el Romano Pontífice tiene derecho a transferirlos y hacerlos cesar en el cargo (cc.362-363).

La misión que desempeñan como colaboradores del Romano Pontífice tiene dos dimensiones: *ad intra,* eclesial, y *ad extra,* con relación a los Estados. En cuanto a la dimensión *intraeclesial* (c.364) hemos de recordar que el Romano Pontífice es el garante de la unidad de la Iglesia y como tal necesita un intercambio permanente con los obispos. La función de los legados no es la de obstaculizar las iniciativas de los obispos, sino la de favorecerlas, consolidando así los vínculos entre las Iglesias particulares y la Santa Sede. Su misión tiene un marcado acento pastoral, pues comparte con ellas sus preocupaciones y las puede orientar siempre que sea necesario.

Por esto mismo la legislación les encomienda las tareas de informar a la Sede Apostólica acerca de las condiciones en que se encuentran las Iglesias particulares y de todo aquello que afecte a la misma vida de la Iglesia y al bien de las almas; prestar ayuda y consejo a los obispos, sin menoscabo del ejercicio de la potestad legítima de éstos; mantener frecuentes relaciones con la Conferencia Episcopal, prestándole todo tipo de colaboración (SOE VIII § 2). En lo que atañe al nombramiento de obispos, transmitir o proponer a la Sede Apostólica los nombres de los candidatos así como instruir el proceso informativo de los que han de ser promovidos, según las normas dadas por la Sede Apostólica; esforzarse para que se promuevan iniciativas en favor de la paz, del progreso y de la cooperación entre los pueblos; colaborar con los obispos a fin de que se fomenten las oportunas relaciones entre la Iglesia católica y otras Iglesias o comunidades eclesiales, e incluso religiones no cristianas; defender juntamente con los obispos, ante las autoridades estatales, todo lo que pertenece a la misión de la Iglesia y de la Sede Apostóli-

[17] PABLO VI, Motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (24-9-1969); versión española en L. MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ - S. ALONSO MORÁN - M. CABREROS DE ANTA (eds.), *Derecho canónico posconciliar* (Madrid 1976) 441-449. Cf. A. MONTÁN, *Il Diritto nella vita e nella missione della Chiesa,* I (Bolonia 2000); M. F. FELDKAMP, *La diplomacia pontificia,* o.c.

ca; y ejercer además las facultades y cumplir los otros mandatos que le confíe la Sede Apostólica.

Aunque no se hace referencia a las relaciones entre el Legado pontificio y los institutos de vida consagrada, parece claro que, por analogía con los obispos, deben dar asistencia y consejo a los superiores mayores residentes en el territorio de su misión o en el lugar a él encomendado, a fin de promover y consolidar las conferencias religiosas de la región y de coordinar toda la actividad de apostolado educativo, asistencial y social, de acuerdo con las normas directivas de la Santa Sede y con las conferencias episcopales (SOE IX § 1).

Al tramitar estos asuntos, según lo aconsejen las circunstancias, el legado pontificio no dejará de pedir parecer y consejo a los obispos de la circunscripción eclesiástica, y les informará sobre la marcha de las gestiones (c.365 § 2).

Su misión *ad extra,* frente a los Estados y otras organizaciones, es de carácter eminentemente diplomático y se justifica desde la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede: la Iglesia no es sociedad política, sino religiosa, pero es sociedad visible que se encuentra con los Estados en el mismo territorio, se ocupa de las mismas personas (c.365; SOE X 1 § 2 y 2). El Legado ha de seguir las normas de derecho internacional en el ejercicio de su oficio por el que le compete promover y fomentar las relaciones entre la Sede Apostólica y las autoridades del Estado; tratar aquellas cuestiones que se refieren a las relaciones entre la Iglesia y el Estado; y, de modo particular, trabajar en la negociación de concordatos, y otras convenciones de este tipo, y cuidar de que se lleven a la práctica.

No todos los Legados cumplen las dos funciones, pues, por dificultades en la relación con los Estados, algunos sólo pueden desarrollar la misión ante las Iglesias particulares. La decisión tomada en el Congreso de Viena (19-3-1815) y reafirmada después por la ONU (1961) considera internacionalmente a los nuncios como decanos del Cuerpo Diplomático, embajadores plenipotenciarios. Los pronuncios son también agentes diplomáticos de primera clase, pero no son decanos del Cuerpo Diplomático. El internuncio es quien hace las veces del nuncio entre el cese del titular y la entrega de credenciales a su sucesor. Los delegados apostólicos son aquellos legados que sólo actúan ante las Iglesias, carecen de rango diplomático y sólo en algunos Estados se les otorga estatus de diplomáticos por deferencia al Romano Pontífice. Los delegados y observadores actúan frente a las organizaciones internacionales. Reciben uno u otro nombre si tienen derecho o no a voto.

Por último están los legados en misiones extraordinarias: *Legados a latere* (c.358), cardenales enviados por el Romano Pontífice para que le representen en alguna celebración solemne o reunión

«como si fuera él mismo»; el enviado especial, prelado a quien se le encomienda alguna representación especial en la que las circunstancias desaconsejan el envío de un cardenal legado; y ablegado apostólico, eclesiástico a quien se le encarga en nombre del Papa una misión de naturaleza ceremonial.

La legación pontificia está exenta de la potestad de régimen del Ordinario del lugar, salvo en cuanto a la celebración de los matrimonios (c.366 1.º). El legado pontificio, comunicándolo previamente a los ordinarios del lugar en la medida en que sea posible, puede celebrar en todas las iglesias de su legación ceremonias litúrgicas, incluso pontificales (c.366 2.º; SOE 1-5). Es derecho exclusivo del Romano Pontífice juzgar a los legados de la Sede Apostólica en las causas de que trata el c.1401 (c.1405 § 1 3.º).

El cargo de legado pontificio no cesa al quedar vacante la Sede Apostólica, a no ser que se determine otra cosa en las letras pontificias; cesa al cumplir el tiempo del mandato, por revocación comunicada al interesado y por renuncia aceptada por el Romano Pontífice —obligatoria a los 75 años— (c.367; SOE III). Es claro que todos los negocios que pueden tratar con la aprobación del Romano Pontífice deben remitirlos al nuevo Romano Pontífice (cf. c.142).

III. LAS IGLESIAS PARTICULARES Y SUS AGRUPACIONES

Después de haber estudiado la organización jerárquica de la Iglesia en su dimensión universal, nos adentramos ahora en un tema que el anterior Código no trataba directamente: la organización de las Iglesias particulares. La nueva visión eclesiológica del Concilio ha destacado el singular valor de las Iglesias particulares, donde está verdaderamente presente y actuante la una y única Iglesia de Cristo. En cada una de ellas, por institución divina, el obispo «es el principio y fundamento visible de unidad en su propia Iglesia, formada a imagen de la Iglesia universal [...] representa a su Iglesia [...] y ejercita su poder pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado» (LG 23).

Dividiremos el tema en dos partes fundamentales: primero abordaremos el estudio de los diferentes tipos de Iglesias particulares según el régimen al que están sometidas —ordinario, misional, especial o personal— y después nos detendremos a estudiar las diversas agrupaciones desde las que se articula la estructuración de la Iglesia local.

1. Las Iglesias particulares

«Iglesias particulares, en las cuales y desde las cuales existe la Iglesia católica una y única, son principalmente las diócesis, a las que, si no se establece otra cosa, se asimilan la prelatura territorial y la abadía territorial, el vicariato apostólico y la prefectura apostólica, así como la administración apostólica erigida de manera estable» (c.368). Por su naturaleza, las Iglesias particulares prototípicas son las diócesis; las demás, en cuanto que se asimilan a ellas, tienen una consideración jurídica semejante, aunque no idéntica, sino analógica: todas están dirigidas por un Ordinario que las preside con jurisdicción en ambos fueros —aunque en unos casos esa jurisdicción es propia y en otros vicaria—, todos son elegidos por el Romano Pontífice y todos se equiparan al obispo diocesano —aunque puedan ser unos obispos y otros presbíteros—. En todo caso, la intención del legislador parece ser la de facilitar el ejercicio de la misión pastoral en favor del Pueblo de Dios en las diversas circunstancias en las que puede encontrarse la Iglesia (cf. c.134).

La erección de las Iglesias particulares es derecho exclusivo de la suprema autoridad, es decir, de la Santa Sede, y en concreto de la Congregación para los Obispos (c.373; PB 76). A ella le corresponde constituir nuevas diócesis, agruparlas, dividir las ya existentes, reorganizarlas o suprimirlas, consultando previamente a la sección de la Secretaría de Estado para las relaciones con los Estados. Esto mismo se aplica, por analogía, a las Iglesias particulares, que se asimilan a la diócesis, salvo el caso de las circunscripciones con carácter misional, como veremos.

«En la revisión de las demarcaciones de las diócesis hay que asegurar, sobre todo, la unidad orgánica de cada diócesis, en cuanto a las personas, ministerios e instituciones, a la manera de un cuerpo viviente» (ChD 23), por lo que se habrán de tener en cuenta algunos criterios de carácter general, como la variedad de los componentes del Pueblo de Dios necesaria para desarrollar la misión pastoral de la Iglesia, los límites de circunscripciones civiles, las condiciones económicas, geográficas o históricas de las personas, la extensión del territorio diocesano y el número de sus habitantes, de modo que el obispo, aunque ayudado por otros, pueda conocer a sus fieles, cumplir sus deberes y coordinar todas las obras de apostolado en la diócesis, el número suficiente de clérigos para apacentar debidamente al Pueblo de Dios o que no falten los servicios, instituciones y obras propias de la Iglesia particular y que son necesarias prácticamente para su apto gobierno y apostolado y los medios para sostenerlos.

Para la división y organización interna de las Iglesias particulares (c.374) será el obispo o sus equiparados quienes determinen discre-

cionalmente el número y límites de las parroquias, arciprestazgos u otras formas de organización territorial como las denominadas zonas de atención pastoral (ChD 32).

a) *Iglesias particulares de régimen ordinario*

Están incluidas aquí las Iglesias particulares territoriales propias de la organización pastoral ordinaria de la Iglesia latina en aquellos lugares donde la Iglesia está ya plenamente enraizada, con una cura pastoral plena ordinaria. En su constitución y provisión, así como en lo que se refiere al recto ejercicio de la función pastoral, dependen de la Congregación para los Obispos (cf. PB 75-82).

— Diócesis

La definición de diócesis, que sirve también para definir una Iglesia particular, contiene los siguientes elementos esenciales: es una porción del Pueblo de Dios, que no *pars,* congregada por medio del anuncio del Evangelio y la celebración de la Eucaristía y encomendada al obispo con la colaboración de su presbiterio (c.369; ChD 11.ª). Aunque el Código no lo menciona, uno de los elementos especificativos, aunque no sea constitutivo, es el del territorio, quedando como una posible excepción la diócesis personal (c.372).

La diócesis es la figura jurídica principal de la Iglesia particular, el modelo más completo y perfecto de organización jurídica en la Iglesia latina, pero en las Iglesias católicas orientales las circunscripciones son las *eparquías* —Iglesia particular de régimen ordinario equivalente a la diócesis de rito latino— y los *exarcados* establecidos en territorios en que existen fieles del rito pero fuera del área tradicional del patriarcado o arzobispado mayor, tal y como vienen regulados en el Código de los Cánones de las Iglesias orientales.

— Prelatura territorial o abadía territorial

El c.370, en forma muy breve, nos da una definición: «La prelatura territorial o la abadía territorial es una determinada porción del pueblo de Dios, delimitada territorialmente, cuya atención se encomienda, por especiales circunstancias, a un Prelado o a un Abad, que la rige como su pastor propio, del mismo modo que un obispo diocesano». En el anterior Código se denominaban *nullius dioeceseos* por no haber sido constituidas como diócesis por especiales circunstancias históricas, étnicas o culturales.

El prelado y el abad territorial gobiernan su circunscripción con potestad ordinaria propia pero con jurisdicción cuasi-episcopal, ya que la plena capitalidad episcopal es, por su misma naturaleza, propia de la diócesis. Ordinariamente, el prelado territorial es consagrado obispo, y se le otorga el título de la prelatura.

Las prelaturas territoriales tienen su origen en el siglo IX, cuando un territorio de una diócesis extensa era encomendado al cabildo catedralicio bajo la dirección de un prelado. A partir del siglo XII muchos de esos territorios quedan exentos de la autoridad de los obispos y es el prelado el que los gobierna. Es una estructura que se ha utilizado en los territorios de misión, donde hay gran precariedad de medios, pero también se han ido creando en zonas que eran difíciles de atender por la gran extensión de la diócesis, por falta de clero o para facilitar la atención pastoral de algunos grupos concretos [18].

Las abadías territoriales existentes son pocas y obedecen a razones históricas semejantes a las de las prelaturas. Nacen generalmente a partir de un monasterio que se encontraba en donde no había diócesis canónicamente erigida y se le encomendaba el cuidado pastoral al abad, con la ayuda de los demás sacerdotes de la abadía. El abad no es normalmente obispo [19].

b) *Iglesias particulares misionales*

Se encuadran aquí aquellas circunscripciones que son creadas para organizar la actividad misional en los lugares donde la Iglesia todavía no está plenamente enraizada (c.786; cf. AG 7). En este caso, la suprema dirección y coordinación le competen al Romano Pontífice y al Colegio episcopal, de ahí que la potestad de sus ordinarios sea vicaria y que tengan una especial dependencia de la Santa Sede, a través de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Ésta es la que se encarga de la erección, modificación y provisión de las circunscripciones misionales (cf. PB 89).

[18] La Misión de Francia, erigida en *prelatura nullius* el día 15 de agosto de 1954, con un pequeño territorio y un prelado elegido entre los obispos de Francia, nombrado e instituido por el Romano Pontífice para que presida la prelatura. En su seminario cuida que se preparen los que han de ser incardinados a la prelatura para ejercer la pastoral peculiar de fábricas, oficinas y el campo, en todo el territorio francés (24 juillet 1941: la XXVI[e] Assemblée des cardinaux et archevêques de France). En Jerusalén, el 13 de diciembre de 1978, fue erigido también el Notre Dame of Jerusalem Center como *prelatura nullius*, por decreto peculiar, para fines religiosos, culturales y de educación, con un territorio pequeñísimo y sin cura pastoral ordinaria. Actualmente es un instituto pontificio. Juan Pablo II se lo encomendó el 26 de noviembre de 2004 al Instituto Religioso de los Legionarios de Cristo.

[19] Cf. PABLO VI, «Motu proprio *Catholica Ecclesia* (23-10-1976)»: AAS 68 (1976) 694-696.

— La misión *sui iuris*

Es una misión autónoma que se establece en territorios que no forman parte de otra circunscripción misional. Es una estructura misionera básica y precaria en lugares donde hay una verdadera escasez de medios, gobernada con potestad vicaria por un superior eclesiástico, perteneciente generalmente al instituto misionero al que se le ha encargado la evangelización de ese territorio. Esta figura no aparece en el Código, pero está contemplada en la *Pastor Bonus* como circunscripción dependiente de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (cf. PB 89). Generalmente constituye el primer paso en el proceso misionero y suele durar hasta que puede erigirse en el territorio una prefectura apostólica.

— Vicariato apostólico o prefectura apostólica

Ambos son Iglesias particulares que, por circunstancias peculiares, aún no se han constituido como diócesis, y que se encomiendan a la atención pastoral de un vicario apostólico o de un prefecto apostólico para que las rijan en nombre del Sumo Pontífice (c.371 § 1). Son, en cierto modo, diócesis en formación, mientras van adquiriendo los recursos necesarios para sostener la actividad pastoral con medios propios. Tanto el vicario como el prefecto gozan de potestad ordinaria vicaria, pues rigen su Iglesia en nombre del Sumo Pontífice. El vicario apostólico suele ser obispo y el prefecto sólo presbítero pero con potestad cuasi-episcopal, ya que tiene todas las facultades del obispo que no precisan de la consagración episcopal.

c) *Iglesias particulares de régimen especial*

La *administración apostólica* es una determinada porción del pueblo de Dios que, por razones especiales y particularmente graves, no es erigida como diócesis por el Romano Pontífice y cuya atención pastoral se encomienda a un administrador apostólico que la rige en nombre del Sumo Pontífice (c.371 § 2). El administrador apostólico generalmente es presbítero dotado de potestad ordinaria vicaria.

Las razones *especiales y particularmente graves* de las que habla el canon suelen darse cuando existen dificultades en la vida interna de la Iglesia particular —disensiones graves, elección de obispo indigno, dificultades en definir límites de diócesis...—, en aquellos lugares con graves dificultades políticas o sociales —como sucedería en caso de guerra—, para evitar conflictos ecuménicos o en otros casos de difícil solución que ponen en juego la comunión.

d) *Iglesias particulares personales*

Según el principio establecido en el Código, junto a las circunscripciones normalmente territoriales, existen otras circunscripciones personales que han de estar siempre en coordinación con las territoriales y que se establecen según unos criterios de carácter personal en la determinación de los fieles (c.372 § 2; ChD 23).

— El ordinariato militar

La instrucción *Sollemne semper* [20] hablaba del vicario castrense con jurisdicción ordinaria pero especial, de índole personal y a la vez territorial porque era erigido en un territorio nacional. El Concilio establecerá posteriormente la erección, en cada nación, de un vicario castrense para el cuidado de los militares, dadas las circunstancias peculiares de su vida (cf. ChD 43 y PO 10). El Código no hace ninguna mención explícita del ordinario militar, sino que remite la regulación de esta materia a una ley especial (cf. c.569).

Los ordinariatos militares son Iglesias particulares jurídicamente asimiladas a la diócesis, erigidas para proveer a la cura pastoral de aquellas personas que pertenecen a las Fuerzas Armadas o guardan alguna relación con ellas. Tienen normalmente carácter nacional y la diferente situación jurídico-política de cada país explica que los ordinariatos se rijan por estatutos propios dados por la Santa Sede en los que se determinan más detalladamente las disposiciones de la constitución apostólica *Spirituali militum curae* de Juan Pablo II [21].

El ordinariato se erige normalmente para una nación después de oír a las Conferencias Episcopales interesadas y depende de la Congregación para los Obispos o de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, según el lugar en que se erijan.

El ordinario militar, que será normalmente obispo, gobierna como ordinario propio, con potestad equiparada jurídicamente a la del obispo diocesano y es miembro de la Conferencia Episcopal de la nación. Su jurisdicción se califica de *personal,* pues la ejerce sobre los fieles del ordinariato incluso fuera de las fronteras nacionales; *ordinaria,* tanto en el fuero externo como en el interno; y *propia,* aunque no exclusiva, sino cumulativa con la del obispo diocesano, pues los fieles lo son también de la diócesis de su domicilio o de su Iglesia ritual, por lo que pueden elegir libremente entre ambas juris-

[20] SAGRADA CONGREGACION CONSISTORIAL, «Instrucción *Sollemne semper* (23-4-1951)»: AAS 43 (1951) 562-565.

[21] JUAN PABLO II, «Constitución apostólica *Spirituali militum curae* (21-4-1986)»: AAS 78 (1986) 481-486.

dicciones. Para evitar conflictos, lo mejor será establecer los acuerdos que sean oportunos entre la jerarquía diocesana y castrense.

Integran el presbiterio castrense los sacerdotes incardinados en el ordinariato, procedentes de su seminario propio o que provienen de algún seminario diocesano, así como otros, seculares o religiosos, cedidos por sus ordinarios o superiores —llamados sacerdotes colaboradores— que, manteniendo su incardinación, ejercen sus funciones castrenses simultáneamente con las de la propia diócesis o instituto.

Son fieles del ordinariato por oficio todas las personas que pertenecen al ordinariato como miembros de la curia o están al servicio de él; por fuero militar, todos los católicos en servicio activo que pertenecen como militares o asimilados al ejército, así como los empleados civiles del ejército; por extensión del fuero militar, sus familiares —cuando viven habitualmente bajo la potestad del militar— y los empleados domésticos que vivan en sus casas; y por residencia o servicio, quienes viven en dependencias militares o trabajan en recintos militares.

Respecto a las personas que tienen encomendadas, los capellanes castrenses se equiparan jurídicamente a los párrocos, y ejercen sus facultades cumulativamente con el párroco del lugar [22], por lo que se deberá promover un mutuo y constante entendimiento y comunicación.

La asistencia religiosa a la Fuerzas Armadas en España tiene una larga tradición que se remonta a 1532 con la creación del ejército permanente —los Tercios de Flandes— para el que se crea una jurisdicción eclesiástica especial, denominada Vicariato castrense, que se irá perfilando a través del tiempo [23].

— Los ordinariatos latinos para fieles de rito oriental

Se trata de circunscripciones destinadas a atender pastoralmente a los fieles católicos de los diversos ritos orientales que se encuentran en las circunscripciones territoriales de la Iglesia latina. Se erigen por decreto de la Congregación para las Iglesias Orientales, que establece a la vez su régimen peculiar y provee a sus necesidades estableciendo una jerarquía propia donde el número de fieles y las circunstancias lo requieran (cf. PB 59).

[22] Ibíd., VII.

[23] CEE, «Decreto de 14 de noviembre de 1987 por el que se aprueban los Estatutos del Arzobispado Castrense Español»: BOCEE (1988) 38-43; Real Decreto 1145/1990, de 7 de septiembre, por el que se crea el servicio de asistencia religiosa de las FAES; Ley 17/1999 de 18 de mayo; Orden 376/2000.

Preside cada ordinariato un ordinario de rito latino que suele coincidir con el obispo de la capital del país, al que se confía esta misión pastoral que rebasa las fronteras de su diócesis extendiéndose a todos los fieles de rito oriental residentes en el país de que se trate [24]. Su potestad puede ser exclusiva o cumulativa con la de los ordinarios del lugar, pero estos últimos sólo actúan subsidiariamente.

Las normas constitutivas de los ordinariatos rituales prevén que haya sacerdotes, incluso formados en un seminario propio, parroquias e iglesias dedicados específicamente a esta pastoral peculiar, bajo la autoridad del ordinario para los fieles de ritos orientales, y en los casos o lugares donde esto no sea posible puede encomendarse subsidiariamente la atención de estos fieles al párroco del lugar, que debe recibir las necesarias facultades del ordinario competente.

2. Las agrupaciones de Iglesias

«Desde los primeros siglos de la Iglesia los obispos, puestos al frente de las Iglesias particulares, movidos por la comunión de la caridad fraterna y por amor a la misión universal conferida a los Apóstoles, aunaron sus fuerzas y voluntades para procurar el bien común y el de las Iglesias particulares» (ChD 36).

a) *Las provincias eclesiásticas*

Las provincias eclesiásticas se originaron por razones geográficas, tomando como ejemplo la división del imperio romano: ya desde el siglo III el *metropolita* tenía primacía en su sede y muchos obispos se reunían en torno a él para tratar asuntos comunes. El Concilio pidió que se revisaran oportunamente las demarcaciones de las provincias eclesiásticas y se determinaran con nuevas normas los derechos y privilegios de los metropolitanos (ChD 40).

Son, como define el Código (c.431 § 1), agrupaciones de Iglesias particulares delimitadas territorialmente, constituidas y ordenadas por la Santa Sede (c.431 § 3) oídos los obispos interesados, con personalidad jurídica (c.432 § 2) y con dos fines fundamentales: promover una acción pastoral común en varias diócesis vecinas —con una identidad social, económica o cultural— y fomentar de manera más adecuada las relaciones entre los obispos diocesanos.

[24] Como es el caso de los ordinariatos de Argentina (sede: Buenos Aires), Brasil (sede: Río de Janeiro), Francia (sede: París), Polonia (sede: Varsovia) y Austria (sede: Viena).

En la provincia eclesiástica tienen autoridad, conforme a la norma del Derecho, el concilio provincial y el metropolitano (c.432 § 1). Todas las diócesis y demás Iglesias particulares que se encuentran dentro del territorio de una provincia eclesiástica deben adscribirse a esa provincia eclesiástica, desapareciendo las llamadas diócesis exentas (c.432 § 2; ChD 40).

b) *Las regiones eclesiásticas*

La región eclesiástica está formada por las provincias eclesiásticas más cercanas; la constituye la Santa Sede, a propuesta de la Conferencia Episcopal, quien la puede erigir o no como persona jurídica y cuya finalidad es la de fomentar la cooperación y la común acción pastoral en la región (c.433; ChD 40; ApS 23c). Son sencillamente reuniones de obispos con miras pastorales para el territorio que no tienen la potestad atribuida por el Derecho a las conferencias episcopales, a no ser por una especial concesión de la Santa Sede, o a los concilios plenarios.

Esta circunscripción territorial no debe identificarse con el sentido de *nación* o *nacionalidad,* ni tampoco es una estructura de carácter obligatorio o que pueda imponerse, sino que debe haber una razón pastoral peculiar, más allá de los avatares políticos.

c) *Los concilios particulares*

Desde los primeros siglos la comunión episcopal ha tenido una expresión particularmente cualificada y característica en la celebración de los concilios particulares, tanto plenarios como provinciales, que tuvieron lugar frecuentemente en toda la Iglesia ya desde el siglo II. Durante le Edad Media se celebraron periódicamente por prescripción del Derecho, aunque la praxis fue decayendo cada vez más después del Concilio de Trento. A partir del siglo XVI, la Santa Sede tendrá que exigir sus derechos frente a las pretensiones nacionalistas estableciendo que los decretos de los concilios fueran reconocidos por la Santa Sede y condenando la teoría de que el concilio nacional gozaba de potestad suprema independiente del Romano Pontífice [25].

El CIC 17 dio también disposiciones para la celebración de concilios particulares: el concilio plenario se celebrará al menos cada veinte años con la autorización del Sumo Pontífice, el cual designaba un delegado suyo para que lo convocara y presidiera (CIC 17,

[25] Cf. SIXTO V, «Constitución apostólica *Immensa Aeterni Dei* (22-1-1588)», en *Bullarium Romanum,* VIII, 985-999.

cc.281; 283). Se ordenaba la convocación, como mínimo cada cinco años, de conferencias o asambleas de los obispos de una provincia para tratar los problemas de las diócesis y preparar el concilio provincial (CIC 17, c.292).

El Concilio Vaticano II manifestó su deseo de que recobrara nuevo vigor la venerable tradición de los concilios particulares (ChD 36) y el nuevo Código de Derecho canónico de 1983 sigue manteniendo una amplia normativa sobre los concilios particulares, ya sean plenarios o provinciales (cc.439-446).

Los *concilios particulares* velan por las necesidades del Pueblo de Dios en lo referente a la fe, a la pastoral, a las buenas costumbres y la observancia de la disciplina eclesiástica. Son un excelente medio para que los obispos, en comunión jerárquica con el Romano Pontífice, guíen al Pueblo de Dios y manifiesten la *sollicitudo omnium ecclesiarum* que les compete como miembros del Colegio episcopal (LG 22a; 23b; c.445; ApS 24-27).

Los decretos emanados de estos concilios son leyes particulares que obligan a todos los fieles del territorio, quienes tienen en el lugar domicilio o cuasidomicilio, aunque cada obispo diocesano puede dispensar de ellos (c.88). Una vez concluido el concilio particular, el presidente cuida de que las actas sean enviadas a la Sede Apostólica y sólo después de ser revisadas por ésta se promulgarán (c.446).

El *concilio plenario,* convocado para todas las Iglesias particulares de la misma Conferencia Episcopal, no se identifica siempre con *concilio nacional* porque existen conferencias episcopales *infra* y *supra* nacionales. En todo caso no puede celebrarse sin la aprobación de la Santa Sede, aunque sea la Conferencia Episcopal quien lo convoque, elija el lugar donde se ha de celebrar, las fechas, la duración, el contenido a tratar y todos los aspectos relativos al reglamento (c.441). El legislador no establece ya el término de celebración, sino que deja libertad para que sea la Conferencia Episcopal la que determine el momento más oportuno según la necesidad y utilidad (c.439 § 1; 440).

El que lo preside es elegido entre los obispos diocesanos y aprobado por la Santa Sede (c.441 3.º) como medio para manifestar la comunión jerárquica con el Romano Pontífice, al modo de lo que representaba en la legislación anterior el delegado enviado y designado por él. Todo esto se aplica igualmente a los concilios provinciales-nacionales, en el caso de que el territorio de la provincia corresponda o coincida con el territorio nacional.

El *concilio provincial* lo celebran las distintas Iglesias particulares de una misma provincia eclesiástica. El juicio sobre la oportunidad de celebrarlo pertenece a la mayor parte de los obispos diocesanos de la misma provincia. No se requiere la aprobación de la Santa Sede y no se debe convocar si la sede metropolitana está vacante (c.440).

El metropolitano tiene una especial competencia sobre todos los aspectos del concilio provincial (convocatoria, lugar, reglamento, fechas...), pero limitada de algún modo porque requiere el consenso de la mayoría de los obispos sufragáneos (c.442 § 1). Él mismo lo preside y, si está impedido, el sufragáneo electo por los otros sufragáneos (c.442 § 2).

En varias ocasiones el Código indica la importancia que tiene el concilio provincial en la organización de la provincia: competencia para fijar los estipendios de misa (c.952 § 1), dar magisterio auténtico (c.753) o establecer normas sobre le uso de los medios de comunicación (c.823 § 2).

Los miembros de los concilios particulares con voto deliberativo son por derecho los obispos diocesanos y los que se les equiparan, coadjutores y auxiliares (c.443 § 1), y por invitación (c.443 § 2) otros obispos titulares que vivan en el territorio —por ejemplo, los jubilados o el legado pontificio.

Los miembros con voto consultivo son por derecho los vicarios generales y episcopales, superiores mayores, rectores y decanos de universidades y seminarios (c.443 §§ 3, 5), y por invitación presbíteros y otros fieles cristianos (c.443 § 4). Además, cuando se trata de un concilio provincial, que sean invitados dos miembros de los cabildos catedrales, de los consejos presbiterales y de los consejos de pastoral (c.443 § 5).

Pueden acudir como invitados o huéspedes otras personas, incluso de iglesias o comunidades cristianas no católicas, aunque solamente como observadores (c.443 § 6).

Todos los convocados deben asistir, a no ser que obste un justo impedimento del que deben informar al presidente del mismo, y todos tienen obligación de participar con diligencia y a tenor del Derecho, pudiendo enviar un representante, quien goza de voto consultivo por derecho (c.444).

d) *Las conferencias episcopales*

Junto a la tradición de los concilios particulares, a partir del siglo XIX, por motivos históricos, culturales y sociológicos, y con finalidades pastorales específicas, fueron naciendo en diversos países las conferencias episcopales con el objeto de dar solución a las cuestiones eclesiales de interés común. A diferencia de aquéllos, éstas tenían un carácter estable y permanente [26].

[26] Cf. SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, «Instructio *Alcuni Arcivescovi, "de collationibus quolibet anno ab Italis Episcopis in variis quae designantur Regionibus habendis"* (24-8-1889)», en *Leonis XIII Acta*, IX (1890) 184.

El Concilio Vaticano II trata expresamente de las conferencias episcopales, constatando su institución en muchas naciones y estableciendo normas particulares al respecto. Así ha reconocido su oportunidad y fecundidad, juzgando «que es muy conveniente que en todo el mundo los obispos de la misma nación o región se reúnan en una asamblea, coincidiendo todos en fechas prefijadas, para que, comunicándose las perspectivas de la prudencia y de la experiencia y contrastando los pareceres, se constituya una santa conspiración de fuerzas para el bien común de las Iglesias» (ChD 37; cf. LG 23).

El espíritu colegial que inspira la constitución de las conferencias episcopales y guía sus actividades, lleva también a la colaboración entre conferencias de diversas naciones, como era el deseo del Concilio (cf. ChD 38). Esto para manifestar de alguna forma el afecto colegial y la preocupación por todas y cada una de las Iglesias, sabiendo que las decisiones tomadas en Conferencia Episcopal no son obligatorias para cada uno de los obispos, debido a que cada uno goza por derecho divino de plena libertad para gobernar a su Iglesia (cf. ChD 38, LG 22a; 23b y d).

Pablo VI impuso la constitución de conferencias allí donde no hubiera, estableció que las ya existentes redactaran estatutos propios y que, si no fuera posible su constitución, los obispos debían unirse a conferencias ya establecidas. También podrían existir conferencias para varias naciones o internacionales [27].

Posteriormente las conferencias episcopales se han desarrollado notablemente y han asumido el papel de órgano preferido por los obispos para el intercambio de puntos de vista, la consulta recíproca y la colaboración en favor del bien común de la Iglesia, afianzando así la comunión eclesial, convirtiéndose en una realidad concreta, viva y eficiente en todas las partes del mundo [28].

— Naturaleza y fines de la Conferencia Episcopal

Se trata de una institución de carácter permanente; es la asamblea de los obispos de una nación o territorio determinado que ejercen algunas funciones pastorales respecto de los fieles de su territorio para promover el mayor bien de la Iglesia particular, mediante formas de apostolado convenientemente acomodadas a los tiempos y circuns-

[27] Cf. Pablo VI, «Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, I. Normae ad exsequenda Decreta SS. Concilii Vaticani II *Christus Dominus* et *Presbyterorum Ordinis* (6-8-1966)»: AAS 58 (1966) 773-774, n.41.

[28] Cf. Juan Pablo II, «Discurso a la Curia Romana (28-6-1986)»: AAS 79 (1987) 197; Íd., «Carta apostólica motu proprio data *Apostolos suos* (21-5-1998)»: AAS 90 (1998) 647; Sínodo de Obispos 1985, «Relación final»: *L'Osservatore Romano* (22-12-1985) 13; PG 63; ApS 28-32.

tancias. Por su naturaleza tiene un elemento común esencial: la colegialidad, elemento ontológico que siempre está presente, en unión con la cabeza del Colegio, el Romano Pontífice (c.447).

Entre sus fines fundamentales están los de estudiar y potenciar la acción pastoral en los asuntos de interés común, propiciar la mutua iluminación en las tareas del ministerio de los obispos, coordinar las actividades eclesiales de carácter nacional, tomar decisiones vinculantes en las materias a ella confiadas y fomentar las relaciones con las demás Conferencias, sobre todo con las más próximas.

Existen dos formas: la Conferencia Episcopal nacional, que es la regla general y que comprende a los prelados que presiden *in actu* una Iglesia particular; y la Conferencia Episcopal regional, distinta a un territorio nacional y que puede, a su vez, ser supranacional, si comprende las Iglesias particulares de diversas naciones, e infranacional, cuando es erigida para un territorio pequeño de una nación (c.448).

La Santa Sede es la autoridad exclusiva que las erige, suprime o cambia. Cuando son legítimamente erigidas gozan de personalidad jurídica (c.449). Por eso mismo deben elaborar sus propios estatutos, que han de ser sometidos a la *recognitio* de la Santa Sede.

— Miembros

Son miembros de derecho (c.450 § 1) con voto deliberativo los obispos diocesanos y equiparados y coadjutores (c.454 § 1; cf. c.368), y con voto consultivo o deliberativo, según determinen los estatutos, los obispos auxiliares y titulares con encargo especial (c.454 § 2).

No son miembros de derecho otros obispos titulares, como los obispos eméritos, ni los legados pontificios, ni los ordinarios de otros ritos, que como regla sólo pueden obtener voto consultivo (c.454 § 2), aunque su participación es también importante como manifestación de colegialidad y ayuda mutua.

Todos han de tener parte activa en la Conferencia Episcopal, a pesar de los problemas que puedan surgir, y deben crear un clima de serenidad y caridad. Por ello están obligados, cuando menos, a acudir a la reunión plenaria anual, aunque ciertamente sus estatutos deben especificar las circunstancias que se han de dar para que se convoque una o más veces la asamblea extraordinaria (c.453); esta reunión ha de ser presidida conforme al c.452 § 2.

— Actividad

En cuanto al ejercicio de la potestad, la Conferencia Episcopal puede dar decretos generales legislativos o ejecutorios en los casos prescritos por el derecho común, por mandato de la Santa Sede o por la petición de la misma Conferencia Episcopal (c.455 § 1) [29]. Para la validez de estos decretos se necesita la mayor parte de los votos de los prelados que pertenecen a la Conferencia, realizando la votación en asamblea plenaria y como lo prescribe el c.119 § 1. No tienen fuerza obligante hasta que, reconocidos por la Sede Apostólica, sean promulgados (c.455 §§ 2-3). Al concluirse la reunión plenaria, el presidente enviará a la Sede Apostólica una relación de las actas de la Conferencia para que sean conocidas y de sus decretos para que sean reconocidos (c.456). Son actos que jurídicamente obligan a todos, obispos y fieles, en tanto que tienen categoría de ley.

Pero también puede poner —y ésta es la actividad más común— actos jurídicos no obligantes como instrucciones, declaraciones, directivas pastorales... para los que no se requiere la mayoría de votos (c.119 § 2). En este caso, la competencia del obispo diocesano permanece íntegra en su propia diócesis, porque no se puede someter a las reglas de la Conferencia la potestad que cada obispo desempeña en nombre de Cristo en su propia diócesis. Por tanto, ni la Conferencia como tal ni su presidente pueden obrar en nombre de todos los obispos porque por sí mismos no tienen ninguna potestad, a no ser que todos y cada uno den su consenso (c.455 § 4).

Se pueden además promover la relaciones entre las conferencias episcopales vecinas de forma institucional si se ha establecido previamente el modo en los estatutos o circunstancialmente. En cualquier caso, cuando varias conferencias episcopales hagan o declaren algo conjuntamente que tenga dimensiones internacionales deben oír antes a la Sede Apostólica (c.459).

— Estructura

La Conferencia Episcopal está constituida por varios órganos colegiados: la Asamblea plenaria, órgano supremo compuesto por todos los miembros de la misma, convocada por el presidente al menos en una reunión ordinaria anual y tantas veces de forma extraordina-

[29] «Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico han considerado que deben responder a las dudas propuestas que siguen, en la reunión plenaria del día 14 de mayo de 1985, como se indica abajo a cada una: D. Si, bajo la locución "decretos generales" de que se habla en el can.455 § 1, vienen también incluidos los decretos generales ejecutorios de que se habla en los cánones 31-33. R. Afirmativo» (cf. AAS 77 [1985] 771).

ria como decida la Comisión permanente (c.453); la Comisión permanente, órgano que cuida de la preparación de la Plenaria y de la ejecución de las decisiones adoptadas en ella, aunque puede tener otras atribuciones, conforme a lo que se establezca en los estatutos (c.457); la Secretaría general, instrumento para la información y la coordinación de las actividades de todos los organismos, encargada de las actas y documentos (c.458; 452 § 1); las comisiones episcopales, creadas por la Plenaria; su oficio consiste en estudiar y tratar algunos problemas en un campo determinado de la acción pastoral común de la Iglesia, en conformidad con las directrices generales aprobadas por la Plenaria (ChD 38); y el Consejo de economía, constituido por la Plenaria; es un organismo de carácter consultivo para la información, estudio y asesoramiento en asuntos económicos. Su composición y funcionamiento se rige por su propio reglamento.

Además, la Conferencia Episcopal cuenta con varios órganos personales: el Presidente, *primus inter pares,* que es el que modera la actividad general de la Conferencia (cc.452; 456; 455 § 4); el Vicepresidente, que lo sustituye, y el Secretario general, que rige la Secretaría General: recoge y transmite informaciones, levanta actas, modera y sirve de enlace entre los diversos organismos de la Conferencia... (c.452 § 1). Todos son elegidos por la Asamblea plenaria.

IV. LOS OBISPOS

Los obispos, por divina institución, son los sucesores de los Apóstoles y actúan en su lugar. El Espíritu Santo que se les ha dado es la fuente de toda la acción pastoral en toda la Iglesia, que se desarrolla desde los *tria munera:* maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros para el gobierno (c.375; LG 20 y ChD 2). «Por la consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, se confieren también los oficios de enseñar y de regir, los cuales, "por su misma naturaleza", no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del Colegio» (LG 21b). La potestad de santificar, sacramental o de orden, entendida ampliamente, significa que el obispo en su Iglesia siempre santifica, sea por el anuncio de la palabra, por la dirección del pueblo o por la santidad de vida. Al mismo tiempo los obispos, como parte del Colegio episcopal, no pueden ejercer sus funciones si no es dentro de la comunión jerárquica (c.375 § 2) [30].

La misión canónica es el elemento que determina la comunión jerárquica por la legítima designación y por la libre aceptación de la denominación pontificia (c.377 § 1). Por ella el obispo asume el gobierno de una diócesis o porción concreta del Pueblo de Dios y rige la Iglesia particular que le ha sido encomendada con sus consejos, exhortaciones y ejemplo y también con su autoridad y potestad sagrada (c.381 § 1). Éste es el medio por el que Cristo comunica el oficio.

1. Tipos de obispos

Por razón de la sede existen obispos diocesanos, aquellos a los que se ha encomendado el cuidado de una diócesis (c.376), y obispos titulares, aquellos a quienes no se les encomienda una diócesis de forma concreta, pero pueden estar al servicio de una o de varias. Entre estos últimos están los coadjutores y los auxiliares: ambos colaboran con el obispo diocesano en el gobierno de la diócesis (cc.403-411).

Por razón de la dependencia encontramos entre los obispos diocesanos a los obispos metropolitanos o arzobispos, que son quienes presiden una provincia eclesiástica (cc.435-437); los sufragáneos, que dependen del metropolitano y se llaman así porque tienen sufragio en el concilio provincial, y los exentos —aunque según el c.431 § 2 como norma general ya no habrá diócesis exentas.

Por razón del estado los obispos pueden ser seculares o regulares (cc.705-707), porque el religioso elevado al episcopado sigue siendo miembro de su Instituto, aunque esté exento de su régimen. También existen primados y patriarcas, pero éstos son títulos meramente honoríficos (c.438).

2. El nombramiento o elección

En el siglo I los Apóstoles nombraban a sus sucesores (Tit 1,5; 1 Tim 4,4; Hch 14,22); a partir del siglo II serán el presbiterio y el pueblo quienes intervengan en la elección de su obispo, y desde el siglo IV se establecerá el derecho del metropolitano o del capítulo catedralicio a elegirlos. Pero por las intromisiones de los príncipes seculares, desde el siglo XIV los Romanos Pontífices comenzarán a reservarse la provisión de las diócesis por libre colación o al menos por la confirmación de la elección, hecha en algunos casos por la autoridad civil.

Esta disciplina es la que permanece vigente: el modo principal de provisión canónica es la libre nominación por parte del Romano Pontífice, y se pide a la autoridad civil que renuncie a este derecho y privilegio en caso de que lo viniera ejerciendo (c.377 § 5); pero también puede ser por legítima elección —como sucede con el capítulo catedralicio en la Iglesia latina— con la necesaria confirmación del Romano Pontífice (c.377 § 1; ChD 20).

Existe ahora una verdadera participación de las Iglesias particulares en la nominación de obispos (c.377 §§ 2-4), bien sea por medio del elenco de candidatos presentado por los obispos de la provincia eclesiástica o por la Conferencia Episcopal, al menos cada tres años, por la propuesta de terna por parte de la Conferencia Episcopal para elección de obispo diocesano o coadjutor, o por el derecho que tiene cada obispo a presentar candidatos que considere idóneos directamente a la Santa Sede. El mismo obispo, cuando solicita un auxiliar, propone tres presbíteros.

Las condiciones de idoneidad para poder acceder al episcopado son: integridad de fe, buena fama, buenas costumbres, piedad, celo por las almas, sabiduría, prudencia y virtudes humanas, y dotado de las demás cualidades que le hacen apto para ejercer el oficio de que se trata; treinta y cinco años de edad y haber sido ordenado de presbítero desde hace al menos cinco años; ser doctor, o al menos licenciado, en Sagrada Escritura, Teología o Derecho canónico o verdaderamente experto en esas disciplinas. El juicio definitivo sobre la idoneidad del candidato corresponde a la Sede Apostólica (c.378; PG 15-24; ApS 37-48).

Quien ha sido promovido al episcopado, si no está legítimamente impedido, debe recibir la consagración episcopal dentro del plazo de tres meses a partir del día en que le llegaron las letras apostólicas (c.379) y, antes de tomar posesión canónica, debe hacer la profesión de fe y prestar el juramento de fidelidad (c.380).

3. Los obispos diocesanos

Al obispo diocesano le compete en la diócesis toda la potestad ordinaria, propia, plena e inmediata que ejerce en nombre de Cristo, y le compete *per se* en la medida que requiere el ejercicio de su función pastoral, por lo que no se ha de considerar como vicario o delegado del Romano Pontífice. Le corresponde, por tanto, al obispo diocesano la potestad legislativa, que no puede delegar; la ejecutiva, que ejerce por sí o por medio de sus vicarios generales y episcopales, y la judicial, que ejerce por sí o por medio del vicario judicial y de los jueces. Queda siempre a salvo la potestad del Romano Pontífice,

en virtud de su oficio, de reservarse ciertas causas a sí mismo o a otra autoridad, atendiendo a la utilidad de la Iglesia o de los fieles (c.381 § 1; LG 23 y 27; ChD 8; PG 42-43; ApS 63-69).

Tiene asimismo la obligación de tutelar la unidad de la Iglesia y debe, en su circunscripción, velar por la observancia de la disciplina eclesiástica, contenida tanto en el derecho común como en el particular, vigilando para que no se introduzcan abusos en la disciplina, en el ministerio de la palabra, en la celebración de los sacramentos y sacramentales, en el culto de Dios y de los santos y en la administración de los bienes (c.392).

A la consagración episcopal y misión canónica se añade el requisito jurídico de la toma de posesión, momento a partir del cual asume el obispo el gobierno de la diócesis a todos los efectos (c.382 § 1). Ésta ha de tener lugar dentro del plazo de cuatro meses desde su promoción al episcopado si no era obispo, o dos meses si ya lo era (c.382 § 2). Se recomienda que la toma de posesión se tenga dentro de un acto litúrgico solemne en la catedral (c.382 § 4).

El obispo toma posesión canónica de su diócesis tan pronto como en la misma diócesis, personalmente o por medio de un procurador, muestra las letras apostólicas al Colegio de consultores, en presencia del canciller, que levanta acta, o en la diócesis de nueva erección, cuando hace conocedores de estas letras al clero y al pueblo presentes en la Iglesia catedral, levantando acta el presbítero de mayor edad entre los que asisten (c.382 § 3).

a) *Derechos y deberes*

El obispo diocesano, pontífice en la comunidad de culto y dispensador de los misterios cristianos, debe considerar como oficio propio el de ser responsable del culto divino y, ordenadas a esta función santificante, ejercitar las otras tareas de maestro y pastor. Deberá ejercer con responsabilidad su tarea de moderador, promotor y custodio de la liturgia tal y como aparece recogido en la legislación y veremos en el capítulo sobre la misión de santificar de la Iglesia (SC 22 y 26; ChD 15; PG 32-40; ApS VI).

Además, el obispo diocesano procurará con todas sus fuerzas promover la santidad de los fieles (c.387; ChD 15) ayudándoles a definir la vocación que cada uno tiene y fomentando las vocaciones a los diversos ministerios y a la vida consagrada, dedicando especial atención a las vocaciones sacerdotales y misioneras (c.385). Su vida debe ser ordenada y ejemplar, siguiendo el espíritu de los consejos evangélicos, movida por la oración, la contemplación y la piedad. Como un medio significativo de su preocupación por los fieles está obligado a celebrar y aplicar la misa por el Pueblo todos los do-

mingos y otras fiestas de precepto en su región (c.388). También tiene el derecho de celebrar pontificales en su diócesis, o en otra con el permiso al menos presunto del Ordinario del lugar, y en esas funciones litúrgicas pueden utilizar tanto báculo como mitra como signos de autoridad (c.390; ApS 144).

En el oficio de enseñar, el obispo, como maestro de la fe y moderador del ministerio de la Palabra, debe procurar ejercer él mismo este ministerio a través de la homilía, la predicación, la catequesis... y debe velar para que se cumplan las normas dadas al respecto, realizando todo con prudencia. Vigilará la instrucción que se da en los institutos teológicos, en su seminario, en la universidad, en institutos de estudios eclesiásticos y otros institutos. Lo mismo con referencia a los medios de comunicación social y con los libros. Tiene el derecho y el deber de defender con fortaleza, de la manera más conveniente, la integridad y unidad de fe, reconociendo no obstante la justa libertad de investigar más profundamente la verdad, auxiliándose en esta tarea de los teólogos (c.386; PG 28-31.44; ApS V).

En el oficio de regir al Pueblo de Dios, tiene la obligación jurídica de ejercer una habitual y cotidiana pastoral en su diócesis, desde la caridad pastoral, que se concreta en la solicitud por todos los fieles sin discriminación de ningún tipo procurando los medios adecuados para llegar a todos (c.383 § 1; PG 42-46; ApS VII). Si en su diócesis existen fieles de diversos ritos proveerá a sus necesidades espirituales mediante sacerdotes o parroquias de ese rito, o mediante un vicario episcopal que personalmente tenga el cuidado de esos fieles, ya que el rito en sí es la manifestación de la espiritualidad a través de la liturgia, expresa la fe de un pueblo (c.383 § 2). En relación con los hermanos separados debe mostrarse humano y caritativo fomentando el ecumenismo (c.383 § 3).

También debe ser solícito con los no bautizados, tanto para los que profesan otras religiones como para los mismos ateos, instaurando un sincero diálogo y ayudando en las necesidades tanto materiales como espirituales (c.383 § 4).

En relación con el apostolado (c.394), debe instar a los fieles para que cumplan su deber de hacer apostolado, de acuerdo con la condición y capacidad de cada uno, y fomentar en la diócesis las distintas formas de apostolado coordinadas bajo su dirección, respetando el carácter propio de cada una, sean actividades pastorales singulares o asociadas.

En relación a los presbíteros, debe tener peculiar solicitud por ellos, que son sus cooperadores, defendiendo sus derechos y cuidando que cumplan sus obligaciones propias, evitando tanto el paternalismo como el autoritarismo, porque ninguna de las dos actitudes respeta a la persona. Debe manifestar aprecio por sus sacerdotes,

animarlos, cuidarlos y defenderlos para que otros respeten su dignidad, especialmente a los más jóvenes (c.384; PO 7; PG 46-47; ApS 75-83; PDV 74 y 81).

Tiene obligación de residencia formal y personal en la propia diócesis (c.395), aunque existirían causas por las que podría ausentarse de la diócesis, como máximo un mes continuo o discontinuo, como la visita *ad limina,* un concilio, un sínodo, reuniones de la Conferencia Episcopal o por otro oficio que le haya sido legítimamente encomendado. En causas graves podría ser más de un mes, aunque deberá proveer para que la diócesis no sufra perjuicio por su ausencia, pero nunca deberá ausentarse en los días de fiestas mayores, a no ser por causas graves y urgentes. Si se da la ausencia ilegítima por más de seis meses, el metropolitano informará a la Sede Apostólica, o el sufragáneo más antiguo si es el metropolitano, y podrá ser castigado con una pena justa sin excluir la privación del oficio (c.1396).

También tiene la obligación de naturaleza pastoral de visitar la diócesis para conocer a los sacerdotes, religiosos y laicos que trabajan en su diócesis (c.396; ChD 23; ApS 220-224). Es obligación personal que debe cumplir con la debida diligencia y sin ser oneroso para nadie con gastos innecesarios, conociendo la vida de las parroquias con sus carencias. La visita puede durar varios días, aun discontinuos, pero no es bueno que haya muchas ceremonias y fiestas porque no tendría entonces tiempo para hablar con los agentes pastorales y conocer a los fieles, que es el fin primario de la visita y no sólo revisar los libros parroquiales (c.398). Debe visitar a las personas, instituciones católicas y lugares en la medida en que caen bajo su potestad: asociaciones de fieles (c.305), escuelas católicas (cc.803-805), iglesias, oratorios y otras obras de piedad o de caridad, aunque estén dirigidas por religiosos (cc.683; 397).

Por último deben realizar cada cinco años la visita *ad limina* (c.399-400; ApS 15) con una triple finalidad: venerar los sepulcros de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, presentar reverencia al Romano Pontífice y así exteriorizar su comunión con el sucesor de Pedro, e informar de viva voz al Romano Pontífice sobre el estado de su diócesis. Para realizar la relación sobre el estado de la diócesis disponen de un formulario elaborado por la Congregación de Obispos. Si no lo pueden hacer personalmente, lo harán mediante el obispo auxiliar, o mediante algún sacerdote de su presbiterio. El vicario apostólico puede cumplir por medio de un procurador, incluso alguien que viva en Roma. El prefecto apostólico no tiene esta obligación.

Deberán, como ruego, presentar la renuncia (c.401) cuando concurra alguno de los siguientes motivos: edad avanzada —establecida

en 75 años—, falta de salud u otra causa grave. La renuncia no produce efectos *ipso iure,* sino que corresponde al Romano Pontífice aceptarla o no, después de ponderar las circunstancias (ChD 21; ES I, II).

El obispo a quien se haya aceptado la renuncia de su oficio conserva el título de obispo dimisionario de su antigua diócesis, y, si así lo desea, puede seguir viviendo en ella, a no ser que, en casos determinados por circunstancias especiales, la Santa Sede provea de otra manera. La Conferencia Episcopal debe cuidar de que se disponga lo necesario para que los obispos dimisionarios tengan una conveniente y digna sustentación, teniendo en cuenta que la obligación principal recae sobre la misma diócesis a la que sirvió (c.402).

b) *La sede impedida*

Se considera impedida la sede episcopal cuando por diversas causas el obispo diocesano se encuentra totalmente impedido para ejercer su función, ya sea por un impedimento externo (cautividad, relegación o exilio), por una incapacidad física (enfermedad grave) o por una incapacidad psíquica (amencia) (c.412).

El régimen de la diócesis queda en manos del obispo coadjutor y, faltando éste, del obispo auxiliar, vicario general o episcopal, u otro sacerdote según el elenco preparado por el obispo diocesano (c.413 § 1). Si faltan los anteriores, quedará en manos de un sacerdote elegido por el Colegio de consultores (c.413 § 2). Desaparece la figura de vicario capitular, que al faltar el vicario general u otro asignado asumía el gobierno de la diócesis (CIC 17, C.419). En ambos casos, quien se hace cargo del gobierno de la diócesis debe comunicar cuanto antes a la Santa Sede que la diócesis está impedida y que él ha asumido su gobierno interinamente y sólo mientras la sede esté impedida (c.414).

También puede darse el caso de que el obispo se vea privado de ejercer su oficio por una pena eclesiástica; entonces se trataría de privación de la potestad de ejercicio y se debería recurrir a la Santa Sede para que provea (c.415).

c) *Sede vacante*

Queda vacante una sede episcopal por fallecimiento del obispo, renuncia aceptada por el Romano Pontífice, privación intimada al obispo y por traslado (cc.416 y 418; ApS 232). Durante la vacancia no debe innovarse nada en la diócesis para evitar así el perjuicio a la diócesis o a los derechos episcopales y se prohíbe tajantemente

sustraer, destruir o alterar algún documento de la curia diocesana (c.428).

En el caso de traslado del obispo a otra diócesis hay unos efectos inmediatos: el día en que recibe la nueva diócesis, la anterior queda en sede vacante; desde el día que recibe la noticia de su traslado hasta que tome posesión de la nueva diócesis ejercerá el gobierno a manera de administrador (c.418; ApS 233).

En sede vacante, los vicarios generales y episcopales cesan en su oficio y sólo podrán ejercer con facultades especiales delegadas para ese momento, pero ya no *ex officio*. Ordinariamente producido el supuesto de sede vacante, el régimen de la diócesis hasta la designación de administrador diocesano queda interinamente en manos del Colegio de consultores, constituido en el seno del consejo presbiteral (c.502).

Si hay obispo auxiliar, al quedar vacante la sede y hasta la constitución del administrador diocesano, se hace cargo del gobierno de la diócesis; si son varios, el más antiguo de ellos por el orden de su promoción (c.419). Él mismo tiene encomendada la misión de notificar a la Santa Sede la vacante producida (c.422), y sobre todo la obligación de convocar al Colegio de consultores, que será en todo caso quien deba nombrar administrador diocesano. La singularidad del caso obedece a que el obispo auxiliar sigue ejerciendo las funciones que tenía en sede plena (c.409). Cuando en un vicariato o prefectura apostólica queda vacante la sede, se hace cargo del gobierno el pro-vicario o pro-prefecto nombrado exclusivamente a este efecto por el vicario o prefecto inmediatamente después de la toma de posesión canónica, a no ser que la Santa Sede hubiera determinado otra cosa.

El administrador diocesano debe ser elegido por el Colegio de consultores dentro de los ocho días a partir de la muerte del obispo diocesano; de lo contrario, su designación pasa al metropolitano y, en caso de que sea la sede metropolitana, al sufragáneo más antiguo. Se reprueba toda la costumbre en contra. Debe ser nombrado un solo administrador diocesano; de lo contrario, la elección es nula, no puede ser a la vez ecónomo de la diócesis, ha de tener por lo menos 35 años de edad, no puede haber sido elegido, nombrado o presentado anteriormente para la misma sede vacante, y debe destacar por su doctrina y prudencia (cc.421-426; ApS 236-238). Se recomienda que si hay obispo auxiliar sea éste nombrado administrador (ChD 26; ApS 234).

El administrador goza de la potestad del obispo diocesano, excluido aquello que por su misma naturaleza o de propio derecho esté exceptuado. Adquiere potestad al aceptar su elección y no se requiere confirmación de nadie; debe hacer profesión de fe ante el Colegio

de consultores, debe aplicar la misa por el pueblo, y no cambiar nada; debe cuidar el archivo con diligencia. Cesa en su oficio al tomar posesión el nuevo obispo. En caso de renuncia, el Colegio nombrará otro (cc.427-430; ApS 239-244).

4. Los obispos titulares

En el Código aparecen tres figuras de obispos titulares constituidos por la Sede Apostólica a petición del obispo diocesano o por iniciativa propia, pero reafirmando siempre las necesidades pastorales (cc.377 § 4 y 403 § 1; ChD 25):

- El obispo auxiliar *simplex* (c.403 § 1; ApS 70-71), constituido a petición del obispo diocesano y sin derecho a sucesión, cuya misión será la de prevenir las necesidades pastorales. Tienen el título de una diócesis de la cristiandad antigua ya extinguida.
- El obispo auxiliar *specialis* es un obispo auxiliar dotado de facultades especiales que se le da al obispo diocesano cuando concurren circunstancias graves, también de carácter personal. Asimismo se le denomina *administrador apostólico sede plena* (c.403 § 2; ApS 73).
- El obispo coadjutor es nombrado por la Santa Sede con facultades especiales y derecho a sucesión. Es obispo titular aunque no tenga sede titular y asume el título de la diócesis de la que tiene derecho a sucesión (c.403 § 3; ApS 72).

Tanto al obispo coadjutor como al auxiliar se les confiere una misión canónica por medio de las actas o letras pontificias, lo que les transmite la potestad necesaria para cumplir su oficio. Para ello deben tomar legítima posesión cumpliendo los actos requeridos, convirtiéndose así en cooperadores próximos del obispo diocesano. La toma de posesión del oficio se da cuando personalmente, o por medio de un procurador, presentan las letras apostólicas de su nombramiento (c.404), los coadjutores al obispo diocesano y al Colegio de consultores en presencia del canciller de la curia, y los auxiliares sólo al obispo diocesano de quien son auxiliares y cooperadores. Si el obispo diocesano se encuentra impedido totalmente, basta que el obispo coadjutor o el auxiliar presente las letras apostólicas de su nombramiento al Colegio de consultores en presencia del canciller de la curia.

Algunos de los derechos y de las obligaciones de los obispos titulares nacen del propio oficio, pero otros surgen del mismo nombramiento pontificio. La primera obligación es cooperar en todo con el obispo diocesano observando siempre la unidad de gobierno de la diócesis, de tal manera que el obispo diocesano puede impedir a al-

guno si no ejerce bien su oficio (c 407, ChD 25) Tienen también el deber de celebrar pontificales y otras funciones que constituyan una obligación del obispo diocesano cuantas veces éste se lo pida (c 408 § 1) y el deber de residir en la diócesis (c 410) A la vez, el obispo diocesano tiene la obligación de conocer e invitar a sus hermanos a realizar sus oficios, poniendo en común con ellos sus diferentes ideas, escuchándose y consultándose mutuamente Su dignidad episcopal pide que no deben encomendarse habitualmente a otros aquellos derechos y funciones especiales que pueden ejercer ellos (c 408 § 2)

Sólo les corresponde al coadjutor y al auxiliar «especial» asistir al obispo diocesano en todo el gobierno de la diócesis, haciendo sus veces cuando se encuentre ausente, y, si la Santa Sede no determina de otro modo, en sede impedida asumen el gobierno de la misma (cc 405 § 2, 413 § 1) Tienen también el derecho de ser nombrados para el oficio de vicario general como primeros cooperadores del obispo que son (c 406 § 1) El obispo coadjutor, ademas, al quedar vacante la sede episcopal, pasa inmediatamente a ser obispo de la diócesis para la que fue nombrado, con tal que hubiera tomado ya legítimamente posesión (c 409 § 1)

Al auxiliar «simple» le corresponde el derecho de obtener el oficio de vicario general —si no hay coadjutor o auxiliar especial—, o al menos de vicario episcopal (c 406 § 2), y mantiene estas facultades en sede vacante Dependen en todo del obispo diocesano o del coadjutor o del auxiliar «especial» (ChD 26)

En lo que se refiere a la renuncia del oficio (c 411), se aplican al obispo coadjutor y al auxiliar las prescripciones dadas para los obispos diocesanos (cf cc 401 y 402 § 2)

5 Los metropolitanos

El oficio del metropolitano está establecido por derecho eclesiástico y viene unido siempre a una sede episcopal determinada (c 435, PG 62, ApS 23) Aquí debemos distinguir entre el título de arzobispo y metropolitano Siempre el metropolitano es arzobispo de la diócesis que preside, pero no todos los arzobispos son metropolitanos, ya que el título no es por la persona, sino por la sede

La potestad de que goza el metropolitano está determinada por el derecho y sólo la puede ejercer en los casos que se contemplan, excluyendo cualquier otra potestad que no prevean los cánones En concreto debe vigilar que se conserven en su provincia diligentemente la fe y la disciplina eclesiástica, e informar al Romano Pontífice acerca de los abusos, si los hubiera, están obligados a hacer la

visita canónica si alguno de sus sufragáneos la hubiera descuidado, con causa aprobada previamente por la Sede Apostólica (c 436 § 1), y pueden designar el administrador diocesano en el caso contemplado por el Derecho (cf cc 421 § 2 y 425)

También «cuando lo requieran las circunstancias, el metropolitano puede recibir de la Santa Sede encargos y potestades peculiares, a determinar en el derecho particular» (c 436 § 2) Por tanto, la Santa Sede puede delegar otras potestades y facultades que no mencionan los cánones Y, por último, tiene derecho a ejercer funciones sagradas en toda la provincia igual que el obispo en su diócesis, sin embargo, si se trata de la Iglesia catedral, debe advertirlo previamente al obispo diocesano, para que no interfiera en sus derechos (c 436 § 3)

El palio —cinta de lana blanca de cordero a manera de collar, con dos extremidades pendientes, una sobre le pecho y otra sobre la espalda, y adornado con cruces en seda negra— es el signo de la potestad de que goza el metropolitano en su provincia y de la comunión con toda la Iglesia por la vinculación al Romano Pontífice (c 437 § 1) Puede ejercer su autoridad antes de la imposición del palio, puesto que dicha potestad se transmite por la provisión canónica de su oficio, no tanto por la imposición del palio, aunque ésta es una manifestación solemne de la potestad Si el obispo es trasladado a otra sede metropolitana debe pedir un nuevo palio

El metropolitano lo puede usar de acuerdo a las normas litúrgicas en todas las iglesias de la provincia eclesiástica, pero no fuera de ella ni siquiera con el consentimiento del obispo diocesano (c 437 § 2) El palio es exclusivo del metropolitano y, salvo la excepción del Patriarca latino de Jerusalén, nadie mas puede usarlo

V LA ORGANIZACIÓN INTERNA DE LA DIÓCESIS

En esta última parte estudiaremos las instituciones y personas relacionadas con la organización de la diócesis y que tan directamente inciden en la pastoral el Sínodo diocesano, la Curia, los arciprestazgos, la parroquia, los capellanes y otros rectores de iglesias Esta organización permite a los fieles encontrase con una Iglesia cercana y accesible, encarnada en su realidad social y cultural, que responde a sus necesidades y a la vez es una invitación constante a la corresponsabilidad y a la participación de todos

1. El Sínodo diocesano

Dentro de las estructuras organizativas de participación está el Sínodo diocesano, acto de gobierno episcopal y evento de comunión que expresa la índole de la comunión jerárquica que pertenece a la naturaleza de la Iglesia (PG 44; ApS 166). Es una asamblea de sacerdotes y de otros fieles escogidos de una Iglesia particular, que prestan su ayuda al obispo de la diócesis para bien de toda la comunidad diocesana (c.460; ApS 167). Por eso no se puede decir propiamente que los miembros del Sínodo son *representantes* del Pueblo de Dios: el gobierno ordinario de la Iglesia es personal y no colegial y por ello recae en manos del obispo diocesano, que debe ejercer su potestad libremente; por lo tanto todos los órganos colegiales tienen como función la de *aconsejar*, no la de gobernar.

De todas formas, el Sínodo debe reflejar la variedad de ministerios y carismas en la Iglesia diocesana, la comunión de todas las categorías de los fieles que participan en la pastoral diocesana desde su propia peculiaridad vocacional (ApS 169). Esta finalidad de ayudar al obispo se desarrolla de diversas maneras: hacer un análisis de la realidad diocesana, proponer soluciones a las dificultades del apostolado, estimular proyectos, corregir errores... Los obispos pueden celebrarlo con la finalidad de discernir todas aquellas necesidades que la Iglesia particular tiene. En cuanto al tiempo de celebración, el Código lo deja a juicio del obispo y, cuando las circunstancias lo aconsejen, después de oír al consejo presbiteral (c.461).

Solamente el obispo diocesano y quienes se equiparan en derecho pueden convocarlo. No podrían convocarlo, por tanto, ni el vicario general, ni el obispo auxiliar en sede vacante, ni el obispo que administra provisionalmente una diócesis, ni el Colegio de consultores. Por ser un órgano auxiliar del obispo para su gobierno, él lo preside —aunque pueda delegar esta función, para cada una de las sesiones, en el vicario general o en un vicario episcopal— y por ello el ámbito de sus funciones queda limitado a su competencia (c.462).

El obispo deberá sentirse profundamente comprometido en la preparación, programación y celebración del Sínodo, siguiendo las directrices dadas por la Santa Sede [31], recomendándose la constitución de una comisión preparatoria que lo asista en la tarea de divulgar la noticia por toda la diócesis mediante la comunicación, predicación y oraciones, la selección de las cuestiones a tratar, la elaboración de catequesis adaptadas y de subsidios para la predicación (ApS 172-173).

[31] Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, «Instrucción sobre los sínodos diocesanos (19-3-1997)»: AAS 89 (1997) 706-721, IV-7.

Se compone en su mayoría por miembros *ex officio:* el obispo coadjutor y los obispos auxiliares, los vicarios generales y los vicarios episcopales, así como también el vicario judicial, los canónigos de la iglesia catedral; los miembros del consejo presbiteral, el rector del seminario mayor diocesano y los arciprestes. Otros son miembros elegidos: fieles laicos, también los que son miembros de institutos de vida consagrada, a elección del consejo pastoral, en la forma y número que determine el obispo diocesano, o, en defecto de este consejo, del modo que determine el obispo; al menos un presbítero de cada arciprestazgo, elegido por todos los que tienen en él cura de almas; asimismo se ha de elegir a otro presbítero que eventualmente sustituya al anterior en caso de impedimento; algunos Superiores de institutos religiosos y de sociedades de vida apostólica que tengan casa en la diócesis, que se elegirán en el número y de la manera que determine el obispo diocesano (c.463 § 1).

El obispo puede designar libremente a otras personas, tanto clérigos como miembros de institutos de vida consagrada, como fieles laicos sin límite en el número (c.463 § 2) y, si lo juzga oportuno, puede invitar como observadores a ministros o miembros de iglesias o comunidades eclesiales que no estén en plena comunión con la Iglesia católica (c.463 § 3; ApS 170).

Aun cuando la asistencia de los miembros al Sínodo es obligatoria, y deben justificar cualquier impedimento por el que no pueden participar en él (salvo en el caso señalado en el c.463 § 1 8.º), no pueden designar procuradores que los representen, en atención al carácter personal de los miembros y a la naturaleza meramente consultiva de su voto (c.464).

Uno de los derechos de los miembros del Sínodo es que todas las cuestiones propuestas se someterán a la libre discusión de los miembros en las sesiones, lo que responde exactamente a las inquietudes y necesidades de los fieles, además de dar a conocer su manera de pensar, en aquello que puede cooperar al bien de la Iglesia, manifestando con esto la gran dignidad que los fieles gozan en la Iglesia de Cristo (c.465).

Además, el obispo tiene la obligación de dar a conocer algunos de sus resultados. En este caso el obispo diocesano dará a conocer al metropolitano, así como a la Conferencia Episcopal, el texto de las declaraciones y decretos sinodales. Por eso es él quien únicamente suscribe los decretos y declaraciones del Sínodo, que pueden publicarse sólo en virtud de su autoridad (cc.466-467; ApS 174).

Sólo al obispo le compete suspender o disolver el Sínodo, con prudencia y viendo que sea para el bien de la Iglesia. Pero si llegara a quedar vacante la sede durante su realización, éste se interrumpe, quedando en suspenso a la espera de la decisión del nuevo obispo (c.468).

2. La Curia diocesana

La palabra *curia* fue acuñada por los romanos y significaba no sólo el lugar en donde funcionaba todo el aparato judicial, sino también el aparato judicial mismo que conformaba el tribunal presidido por un tribuno. Con este sentido fue incorporada la institución a la Iglesia en la época de Carlomagno y durante toda la Edad Media irá ampliando su jurisdicción, adquiriendo mucha importancia en el gobierno de la diócesis: ya no constará sólo del tribunal, sino también de otros oficios complementarios como la cancillería o la dataría.

Actualmente la Curia diocesana consta de aquellos organismos y personas que colaboran con el obispo en el gobierno de la diócesis, principalmente en la dirección de la actividad pastoral, en la administración de la diócesis, así como en el ejercicio de la potestad judicial. Todo esto en orden al buen régimen de la Iglesia universal (c.469; PG 40; ApS 176) [32].

Por disposición del Concilio, debe organizarse de forma que resulte un instrumento apto para el obispo, y no sólo para la administración de la diócesis. Por eso el Código señala dentro de ella tres grandes campos de actuación: el ejecutivo o administrativo; el judicial, que es parte de la curia pero que se rige por leyes propias dado su carácter específico (c.472), y el de la acción pastoral. Así es la «estructura de la cual se sirve el obispo para expresar la propia caridad pastoral en sus diversos aspectos», y no una estructura simplemente ejecutiva, juridicista y fría (PG 45; cf. ChD 27).

Corresponde al obispo diocesano nombrar a quienes han de ejercer o desempeñar oficios en la Curia diocesana (c.470; cf. c.157). Este nombramiento ha de darse por escrito para completar la colación del oficio. Teniendo siempre presente que cuanto se atribuye al obispo diocesano en el ámbito de la potestad ejecutiva se entiende que compete sólo a él y a sus equiparados, y para que el obispo pueda gozar en plenitud de la autoridad a él confiada, se le pide y exige la plena comunión eclesial, requisito que incluso es previo a cualquier provisión (cf. c.149 § 1).

Todos los que son admitidos a desempeñar oficios en la Curia diocesana deben prometer que cumplirán fielmente su tarea, según el modo determinado por el Derecho o por el obispo, y guardar secreto, dentro de los límites o según el modo establecido por el Derecho o por el obispo (c.471).

[32] Cf. J. San José Prisco (ed.), *La Curia diocesana. La función consultiva* (Salamanca 2002); F. Aznar - J. San José Prisco (ed.), *La Curia diocesana. La función administrativa*, o.c.

Los actos de la Curia llamados a producir efecto jurídico deben ser suscritos, como requisito para su validez, por el ordinario del que provienen y por el canciller o un notario. El mismo canciller tiene obligación de informar al moderador de la Curia acerca de esos actos para que exista una verdadera coordinación. Por su naturaleza crean de alguna manera un derecho nuevo, ya sea porque se da un decreto general ejecutivo o una instrucción, ya sea porque se da un decreto singular, un precepto, una licencia, un privilegio o una dispensa (c.474).

Para coordinar toda la acción está el consejo episcopal, que el obispo puede constituir con los vicarios generales y episcopales y puede, además, nombrar un moderador de la Curia, que en circunstancias normales será el vicario general (c.473 §§ 2-4; ApS 177).

a) *Personas*

— Vicarios generales y vicarios episcopales

El origen de la figura del vicario general parece estar en la necesidad de constituir clérigos sustitutos del obispo cuando esté ausente. El hecho más fehaciente data del siglo XIII (Concilio de Letrán IV) cuando aparece el vicario general, que ejerce su función aun estando presente el obispo. La figura toma fuerza con el Concilio de Trento, que es cuando recibe toda la potestad de jurisdicción. La figura del vicario episcopal, en cambio, data del Concilio Vaticano II, que la creó para una ayuda más eficaz en el gobierno de la diócesis (ChD 27).

El vicario general debe ser un sacerdote, con potestad ordinaria vicaria, que ayuda al obispo en forma estable en el gobierno pastoral de toda la diócesis. Su existencia es ahora obligatoria y la regla general es que haya uno solo en cada diócesis, pero se acepta que haya más, por razones pastorales o porque la diócesis es muy amplia y compleja (c.475; ApS 178). En este caso, todos los vicarios generales gobiernan *in solidum* en toda la diócesis, aunque de hecho tendrán que distribuirse el gobierno para evitar poner actos contradictorios.

El vicario episcopal, oficio no obligatorio, también es un vicario del obispo y tiene las mismas funciones que el vicario general, pero su actividad no se desarrolla en toda la diócesis, sino dentro de un ámbito más reducido, que habrá de ser definido claramente por el obispo: podrá ser zonal: vicarios episcopales sectoriales; por ámbitos pastorales: enseñanza, apostolado seglar...; para ritos diversos o para determinadas categorías de personas: clérigos, religiosos..., etc. (c.476).

Ambos reciben su nombramiento del obispo diocesano en forma libre y pueden ser removidos por él, también en forma libre (c.477 § 1). El vicario general puede ser nombrado *ad tempus* o por tiempo

indeterminado —salvo que sean obispos auxiliares o coadjutores que no tienen límites de tiempo—. El vicario episcopal es siempre a tiempo determinado.

Los requisitos establecidos por el Derecho son: ser sacerdote, no menor de 30 años de edad, ser doctor o licenciado en Derecho canónico o en Teología, o por lo menos experto en alguna de estas disciplinas; ser probo, de sana doctrina, recto, experimentado en los negocios de la Iglesia, y con sabiduría, tener buen carácter y ser muy prudente. No hay dificultad para que sea un religioso, pero no podrá nunca ser pariente del obispo hasta el 4.º grado, ni tampoco canónigo penitenciario (c.478).

Al vicario general en virtud de su cargo, como Ordinario de lugar, le compete en toda la diócesis la misma potestad ejecutiva que tiene por derecho el obispo diocesano (c.134 § 1). Puede, por lo tanto, cumplir todos los actos administrativos ordinarios que le corresponden al obispo, a excepción de los que precisan de mandato especial según Derecho, o de los que el mismo obispo se ha reservado para sí expresamente (c.479 § 1). Estos actos administrativos incluyen la dirección de la Curia (c.473 § 3). Al vicario episcopal le compete *ipso iure* la misma potestad del vicario general pero en relación a su zona o a sus límites (cc.476; 479 § 2).

Lo que el Derecho impide hacer a los vicarios —a no ser que tengan mandato especial— es: excardinar o incardinar a un clérigo, proveer un oficio eclesiástico por libre colación (c.157), convocar un Sínodo (c.462 § 1), nombrar párrocos (c.523), cambiar al vicario parroquial (c.552), erigir asociaciones públicas (c.312 §§ 1 y 3), imponer penas canónicas reservándose la absolución de pecados (c.1315), dar letras dimisorias (c.1018), permitir un matrimonio secreto (c.1130), consagrar lugares (c.1207), permitir la construcción de una iglesia (c.1215), reducir cargas de misa y el número de ellas (c.1308), poner penas eclesiásticas (c.1315), Remitir penas *ferendae* o *latae sententiae* (c.1356), cambiar al párroco (c.1740), dar su consentimiento para que se conceda el indulto de exclaustración, o prorrogar el mismo (c.686), dar dispensas, aprobaciones, erecciones y supresiones de casas para los miembros de un Instituto religioso de derecho diocesano u otro de vida consagrada, o suprimirlos (c.585; 595-2; 609), dispensar del celibato (c.291), legislar (cc.391 § 2; 475 § 1) y remover al canciller de su cargo (c.485).

Todo lo que la Santa Sede concede al obispo diocesano, también se lo concede a ellos, salvo que sea algo personalísimo del obispo o el rescripto excluya al vicario general (c.479 § 3). En caso de ausencia o impedimento de cualquiera de los dos, el obispo nombra quien haga sus veces pero permanece en su oficio y potestad (c.477 § 2). Tienen obligación de emitir profesión de fe (c.833 5.º). En el ejerci-

cio de la potestad los vicarios generales y episcopales deben estar y actuar concordes entre sí evitando conflictos en el gobierno de la diócesis (c.480). Por esto mismo, en «el nombramiento de un vicario episcopal, el obispo pondrá atención en definir claramente el ámbito de sus facultades, evitando así la superposición de competencias o, peor aún, la incertidumbre del titular o de los fieles» (ApS 178).

La potestad de los vicarios cesa transcurrido el tiempo del mandato, por renuncia notificada o por remoción. En este último caso, si son presbíteros instituidos por tiempo indefinido o se trata de obispos, se necesita causa grave; si se trata de un vicario instituido a tiempo determinado, es suficiente causa el que no trabaje concorde con la mente del obispo diocesano (c.481 § 1).

Cesan también por vacante de la sede episcopal o por suspensión del obispo si son presbíteros; si son obispos auxiliares conservan las facultades y potestades que gozaban en sede plena (c.481 § 2). La razón de fondo de esta norma es que el administrador diocesano debe estar libre para escoger a sus colaboradores, salvo que sean obispos, en razón de la debida reverencia.

Asimismo los vicarios tienen el deber de visitar la diócesis cuando el obispo está impedido (c.396 § 1), son miembros *de iure* en el Sínodo diocesano (c.463 § 1 1.º) y pueden presidir como delegados del obispo, para cada sesión (c.462 § 2), y son también miembros *de iure* de los concilios particulares, como ya vimos (c.443).

— El moderador de la Curia

El término *moderador* no tiene tradición en la historia del Derecho canónico, aunque en el mundo civilístico se ha usado para designar a quien ejerce la función de árbitro, el que guía con ecuanimidad. Aunque es una institución nueva introducida por el Código actual, debe ser considerada de gran importancia, pues muchas veces el peso de las tareas administrativas de la Curia es muy grande y esto podría impedir al obispo atender adecuadamente otras tareas vitales de su oficio episcopal, pues «el Obispo tendrá presente, como principio general, que las estructuras diocesanas deben estar siempre al servicio de las almas y que las exigencias administrativas no deben anteponerse al cuidado de las personas» (ApS 177).

Debe ser sacerdote y su función es dirigir la delicada y eficiente administración de la Curia, y asegurar que cada uno y todos los oficiales de la misma realicen sus propias responsabilidades, procurándoles todo lo que necesiten (c.473 § 2). La norma es que sea, en principio, el vicario general, o uno de ellos si son varios, quien desempeñe esta tarea (c.473 § 3).

— El canciller y los notarios

En cada Curia debe haber un canciller cuya principal función, a no ser que el derecho particular establezca otra cosa, consiste en cuidar de que se redacten las actas de la Curia, se expidan y se custodien en el archivo del mismo obispado. Cuando parezca necesario, puede nombrarse un ayudante del canciller, llamado vicecanciller. Ambos son notarios natos o secretarios de la Curia (c.482).

Además de éstos se permite en forma facultativa que el obispo nombre a otros notarios cuya escritura o firma da fe pública (c.483 § 1). Su oficio consiste en redactar actas y documentos referentes a decretos, disposiciones, obligaciones y otros asuntos, recoger con fidelidad todo lo realizado por escrito y mostrar documentos a quien legítimamente los pida y autenticar sus copias (c.484). Por esto mismo, «el Obispo se ha de servir de la ayuda del Canciller y de los Notarios para la preparación de los documentos jurídicos [...] decretos, indultos, etc., de modo que su redacción resulte precisa y clara» (ApS 179).

En cuanto a los requisitos, tanto el canciller y los notarios deben ser personas de buena fama y por encima de toda sospecha, con «habilidad canónica y experiencia en la gestión de las prácticas administrativas» (ApS 179). Este servicio puede también desempeñarlo un laico o laica, salvo en las causas donde pueda ponerse en juicio la buena fama de un sacerdote (c.483 § 2).

Su nombramiento y remoción dependen de la entera libertad del obispo diocesano, pero no del administrador diocesano, que debe tener el consentimiento del Colegio de consultores si desea removerlos (c.485).

— El ecónomo

En cada diócesis el obispo, oído el Colegio de consultores y el Consejo de asuntos económicos, debe nombrar un ecónomo experto en materia económica y de reconocida honradez, para cinco años, aunque el nombramiento puede renovarse por otros quinquenios. Este oficio puede ser desempeñado por diáconos permanentes o laicos con tal que posean una gran experiencia en el campo económico-administrativo, conozcan la legislación canónica y civil sobre los bienes temporales y los posibles acuerdos o leyes civiles referentes a los bienes eclesiásticos (c.494 §§ 1-2; ApS 192).

El ecónomo debe administrar los bienes de la diócesis bajo la autoridad del obispo según la forma aprobada por el Consejo de asuntos económicos y según el presupuesto aprobado. Al final de cada

año dará cuenta de los ingresos y gastos al Consejo de asuntos económicos (c.494 §§ 3-4)

— El archivero

Existen en la diócesis diversos tipos de archivos al frente de los cuales puede nombrarse un archivero para que sea el responsable de su custodia y organización, pues en todos ellos debe haber un inventario actualizado de documentos: el archivo general o común (cc.486 §§ 2-3; 487 §§ 1-2; 488; 491 § 1), el archivo secreto (cc.489 y 490), el archivo histórico (c.491 § 2) y otros archivos como el catedralicio, de los monasterios, parroquias... (c.491 § 1).

b) *Órganos pastorales*

«Con el fin de hacer de la Curia un instrumento idóneo también para la dirección de las obras de apostolado, conviene constituir, según las posibilidades de la diócesis, otros oficios o comisiones, permanentes o temporales, con encargo de cumplir los programas diocesanos» (ApS 181).

— El Consejo presbiteral

El Consejo presbiteral es de algún modo la manifestación institucional de la comunión entre el obispo y su presbiterio: indica que en la diócesis existe entre el obispo y los presbíteros una comunión jerárquica, en cuya virtud todos ellos participan en grado diverso del único sacerdocio y ministerio. Los presbíteros son los colaboradores directos del obispo en el gobierno de la Iglesia particulares, ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al Pueblo de Dios, y así forman con su obispo un solo presbiterio realizando juntos la misión a ellos confiada (LG 28; ApS 182).

Esta unidad de misión ha querido concretarse con la creación preceptiva de un organismo o senado de sacerdotes que represente al presbiterio y que pueda ayudar eficazmente con sus consejos y diálogo al gobierno de la diócesis, manifestación institucional de la comunión entre el obispo y su presbiterio (c.495 § 1; LG 28; ChD 28; PO 7a). El Consejo presbiteral debe tener sus propios estatutos, aprobados por el obispo diocesano, teniendo en cuenta las normas que haya dado la Conferencia Episcopal (c.496). En ellos se han de contemplar los procedimientos de reunión y desarrollo de las sesiones y el modo de elegir a los miembros (cc.499 y 500 § 1). Reciben

su fuerza legal al ser aprobados por el obispo, único legislador en la diócesis.

Al obispo también le corresponde convocarlo, presidirlo, determinar las cuestiones a tratar o aceptar las que propongan y divulgar lo tratado en él (c.500 § 3). El Consejo presbiteral tiene sólo voto consultivo: el obispo diocesano debe oírlo en los asuntos de mayor importancia, pero necesita de su consentimiento únicamente en los casos determinados expresamente por el derecho (c.500 § 2), como es el caso de la celebración del Sínodo diocesano (c.461 § 1), para erigir, suprimir o cambiar notablemente las parroquias (cc.515 § 2), para determinar el destino de las ofrendas parroquiales y la retribución de los clérigos que en ellas trabajan (c.531), para establecer en cada parroquia el consejo de pastoral (c.536 § 1), para la edificación de una iglesia o su reducción al uso profano (c.1215 § 2) o para imponer un tributo a personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción (c.1263). En cuanto al consentimiento, el Código no establece ningún caso.

Todos sus miembros han de ser sacerdotes (c.495 § 1) y no sólo presbíteros, pues estarían incluidos aquí los obispos titulares. El presbiterio de un territorio lo determinan los sacerdotes que viven en él, tanto diocesanos como religiosos, los que están incardinados en la diócesis y también los que no están incardinados pero tienen allí su residencia o prestan en ella su cooperación (c.498; ChD 28a y 34b). Entre éstos se incluirían los miembros de las prelaturas personales que por su naturaleza están al servicio de la diócesis (cc.294 y 297), pero quedarían excluidos los diáconos porque no son sacerdotes. Todos los miembros tienen obligación de guardar secreto en los asuntos de mayor importancia (cf. c.127 § 3).

Los estatutos han de establecer el modo de elegir a los miembros, pero en todo caso se trata de que el Consejo tenga verdadera representación de ministerios diversos, regiones o zonas de la diócesis o edades y generaciones diversas (c.499). El Código establece tres tipos de miembros: los elegidos —la mitad aproximadamente—, que deben serlo libremente por los sacerdotes; los natos —por el oficio que desempeñan en le diócesis—, según se determine en los estatutos, y los nombrados libremente por el obispo (c.497).

No se establece nada en cuanto al número máximo o mínimo de los miembros, pero evidentemente debe haber más de seis porque el número del Colegio de los consultores, que sale de éste, debe ser por lo menos seis. En el caso de los vicariatos y prefecturas apostólicas, se establecerá en lugar del Consejo presbiteral un Consejo de misión formado al menos por tres miembros que puedan *ser oídos* al menos por carta (c.495 § 2).

Los miembros serán designados *ad tempus* (c.501 § 1), según se establezca en los estatutos, pero de tal manera que todo el Consejo o por lo menos una parte se vea renovado cada quinquenio. El Consejo como tal es un instituto permanente; los miembros cambian, pero el instituto permanece. Es claro que los miembros natos cuando cesan en su oficio lo hacen también en el Consejo presbiteral.

El Consejo presbiteral se reúne en asamblea ordinaria cuando así lo determinen los estatutos, bien para tratar temas de gobierno ordinario, bien cuando se presente algún caso en el que el obispo deba oírlo. También puede reunirse en asamblea extraordinaria cuando, a juicio del obispo, la circunstancia lo pida. Los mismos estatutos podrán determinar la existencia de oficios dentro del Consejo para facilitar su misión: la existencia de un moderador, secretario y secretaría, comisiones para el estudio de cuestiones concretas...

El Consejo cesa *ipso iure* en sede vacante y asume su oficio el Colegio de consultores. El nuevo obispo debe constituir por decreto el nuevo Consejo en el plazo de un año. Los que sean al mismo tiempo miembros del Colegio de consultores permanecen hasta la constitución del nuevo Consejo (c.501 § 2).

Por decreto, el obispo diocesano puede disolverlo, pero sólo cuando éste no cumpla sus funciones o ejerza cometiendo graves abusos, y para esto debe consultar al metropolitano, y, si de éste se tratase, al sufragáneo más antiguo por promoción. La finalidad de esta consulta es evitar un posible abuso por parte del obispo (c.501 § 3).

— El Colegio de consultores

Se trata de una novedad que no existía en el CIC 17, salvo como instituto supletorio para consultarlo en donde no estuviera organizado o no hubiera cabildo catedral (CIC 17, c.423). Es un Consejo de carácter obligatorio compuesto por miembros del Consejo presbiteral y que, por su configuración más reducida y fácil de convocar, permite el asesoramiento al obispo de forma continuada. Los miembros —entre seis y doce— son nombrados libremente por el obispo (c.502; ApS 183).

El obispo, que lo preside, lo constituye por un quinquenio, gozando desde ese momento de personalidad propia, de modo que permanece en sede vacante con la presidencia del que rige interinamente la diócesis o, si éste no ha sido elegido aún, por el sacerdote más antiguo de entre ellos (c.502 § 2). En un vicariato apostólico o prefectura apostólica compete al *consejo de la misión* ejercer esta función (cc.502 § 4; 495 § 2).

La Conferencia Episcopal puede establecer que las funciones del Colegio de consultores se encomienden al cabildo catedralicio (c.502 § 3).

— El cabildo de canónigos

Tenemos noticia de que desde el siglo IV se fue estableciendo en las catedrales la vida común de los clérigos, costumbre que se fue extendiendo y dio lugar al nacimiento de los canónigos regulares a partir del siglo IX. El Concilio Lateranense II (a.1139), en el c.28, concedió al cabildo catedral autonomía, autoridad y privilegios, entre ellos, la facultad de elegir al obispo diocesano y administrar la diócesis en sede vacante. Posteriormente el Concilio de Trento se vio en la necesidad de poner remedio a ciertos abusos que surgieron con el tiempo, y el Código de 1917 legislará ampliamente al respecto (CIC 17, cc.391-422*). El Concilio Vaticano II hablará de la necesidad de la renovación del cabildo catedral, que fue en su tiempo el órgano que ayudaba al obispo al gobierno de la diócesis (ChD 27b y PO 7a).

El Código ahora lo define como un colegio de sacerdotes al que le corresponde celebrar las funciones litúrgicas más solemnes en la catedral o colegiata y otros oficios que el derecho o el obispo diocesano le encomienden (c.503). Su creación y conservación no es obligatoria, aunque la competencia de creación, innovación o supresión corresponde a la Sede Apostólica (c.504; ApS 186).

Ha de tener sus propios estatutos, aprobados por el obispo diocesano, donde se deberá explicitar el número de canónigos, sus funciones, las reuniones, las retribuciones... así como todo lo referido a las insignias, ateniéndose al ordenamiento dado por la Santa Sede (cc.505-506).

Corresponde al obispo diocesano, pero no al administrador diocesano, conceder y dar todas las canonjías, después de haber oído al cabildo, bien por libre colación, bien por confirmación del elegido por el cabildo. Los requisitos que se piden en los candidatos: recta doctrina, integridad de vida y desempeño meritorio de su ministerio (c.509; ApS 185).

Debe haber siempre entre los canónigos uno que presida, *primus inter pares* y moderador de las reuniones (c.507 § 1), y otro que sea el canónigo penitenciario, tanto de la catedral como de la colegiata. Este último tiene, en virtud de su oficio, la facultad de absolver en el fuero interno sacramental las censuras *latae sententiae* no declaradas, ni reservadas a la Santa Sede (c.508). Se designarán además otros oficios de acuerdo con los estatutos. También pueden confiarse

a los clérigos que no son del cabildo ciertos oficios con los que ayuden a los canónigos (c.507 § 2).

No se han de unir parroquias a cabildos, y donde haya a la vez una iglesia parroquial y capitular deberá nombrarse un párroco. El obispo establecerá las normas pertinentes para regular la relación entre la parroquia y el cabildo para evitar interferencias o conflictos (c.510).

— El Consejo de Asuntos Económicos

El Consejo de Asuntos Económicos es un consejo de carácter preceptivo y por naturaleza consultivo, salvo que expresamente conste otra cosa. En cada diócesis ha de constituirlo el obispo diocesano designando, al menos, a tres fieles, que sean expertos en materia económica y derecho civil, y de probada integridad y que no pueden ser parientes o afines del obispo hasta el cuarto grado. Lo preside el obispo diocesano o un delegado elegido por él y se constituye para un período de cinco años renovables (c.492; ApS 192).

Sus funciones, además de las establecidas en el libro V del Código, son las de elaborar los presupuestos y aprobar los balances anuales para toda la diócesis, de acuerdo con las indicaciones recibidas del obispo (c.493). El Consejo ha de ser escuchado, junto con el Colegio de consultores, para los actos de la administración que, teniendo en cuenta la situación de la diócesis, son de mayor importancia; para los actos de administración extraordinaria —establecidos por la Conferencia Episcopal—, el obispo necesitará de su consentimiento (cc.1277 y 1292).

— El Consejo de Pastoral

Se trata de un órgano consultivo, permanente y de institución facultativa, en la medida en que lo aconsejen las circunstancias, cuya finalidad es estudiar y valorar lo que se refiere a las actividades pastorales en la diócesis, y sugerir conclusiones prácticas sobre ellas (c.511; ChD 27e; ApS 184). Aunque el Código no lo estima necesario para el gobierno de la diócesis, es evidente que es un instrumento excelente para fomentar las relaciones del obispo y su clero con los fieles. La finalidad es que todos los fieles cristianos, en comunión y bajo la autoridad del obispo, puedan colaborar en la organización de la diócesis.

Señalar que es el obispo quien lo convoca, lo preside y puede hacer públicos los asuntos tratados en él; del mismo modo el obispo puede nombrar un delegado que lo presida en su nombre (c.514 § 1).

En cuanto a su constitución es para un tiempo determinado, de acuerdo siempre con lo que prescriban los estatutos dados por el obispo, pero existiendo una cierta continuidad, a modo de sistema rotatorio, de manera que no se cambien todos los miembros a la vez (c 513 § 1)

Está compuesto de fieles que esten en plena comunión con la Iglesia católica clérigos, miembros de institutos de vida consagrada y «principalmente» laicos, para que expresen las diferentes experiencias y exigencias de la diócesis (c 512 §§ 1-2), por eso los acatólicos no podrán ser designados para esta misión Deben ser personas que destaquen por su fe, buenas costumbres y prudencia (c 512 § 3) El modo de designarlos depende del obispo diocesano (c 512 § 1) En cuanto al número conviene que sean pocos, ciertamente no se da un número exacto, para hacer más ligeras las discusiones y que realmente sea un organismo operativo

Cesa al quedar vacante la sede y, una vez tomada posesión, el nuevo obispo puede nuevamente convocarlo (c 512 § 2) En cuanto a la frecuencia se dice que se convoque por lo menos una vez al año, pero el obispo puede hacerlo cuantas veces quiera de acuerdo a las necesidades pastorales (c 514 § 2)

3 La parroquia

La parroquia es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco como su pastor propio (c 515 § 1) El elemento fundamental es el personal, es ser *communitas christifidelium* convocada por la palabra de Dios y los sacramentos, en especial por el sacramento de la Eucaristía, es una unidad pastoral de primer orden En ella aparece eminentemente la dimensión local, concreta y cercana de la eclesialidad, es comunidad de fe, de celebración, de caridad y de presencia misionera en la sociedad y en el mundo (PO 5-6, AG 15, LG 28, AA 30, SC 42) La parroquia legítimamente erigida tiene personalidad jurídica de propio derecho (c 515 § 2-3)

«El obispo se preocupará de organizar las estructuras pastorales de modo que se adapten a las exigencias de la *cura animarum* con una visión global y orgánica que ofrezca la posibilidad de una penetración capilar» (ApS 214a, cf ChD 32) Entre esas estructuras ocupa un lugar prioritario la parroquia, que deberá adaptarse a estas exigencias, por lo que el obispo diocesano, que es a quien le corresponde exclusivamente erigir, suprimir o cambiar las parroquias, oyendo previamente al Consejo presbiteral, deberá plantear las modificacio-

nes de los límites parroquiales que crea necesarias cuando lo pida el bien de los fieles «Para el estudio de las cuestiones referentes a la creación de parroquias y a la construcción de iglesias, se puede constituir un departamento o comisión, que trabaje en coordinación con otras comisiones interesadas en la diócesis» (ApS 214b)

Cuando el Derecho no prevea otra cosa, se equipara a la parroquia la cuasiparroquia, que es una determinada comunidad de fieles dentro de la Iglesia particular que vive circunstancias peculiares, generalmente es la transición entre una capilla dependiente de una parroquia y la erección como parroquia (c 516 § 1) Cuando algunas comunidades no pueden ser erigidas como parroquias o cuasiparroquias, el obispo diocesano deberá proveer de otra forma al apostolado, la caridad, la mision y cura de almas, como son la encomienda a comunidades de base, movimientos o asociaciones (516 § 2, ApS 215)

La territorialidad de la parroquia, aunque con la flexibilidad oportuna, conserva su importancia Esta territorialidad favorece la visibilidad de la Iglesia, su carácter público y su continuidad Ahora bien, territorialidad no quiere decir limitación el Derecho prevé la creación de parroquias personales para atender a grupos determinados de personas Así, el obispo —antes se necesitaba para ello el indulto de la Sede Apostólica— puede erigir parroquias por diversas razones teniendo en cuenta la condición ritual, fenómeno cada dia más comun debido a la migración, la lengua de los fieles parroquias para fieles de habla inglesa, francesa, alemana , segun la nacionalidad de procedencia parroquia para fieles procedentes del Latinoamérica, africanos, o por otra determinada razón de caracter pastoral, como por ejemplo la condicion social o profesional de los fieles parroquia castrense, parroquia universitaria (c 518) [33]

a) *La configuración de la parroquia*

Si nos referimos al modo de provisión de la parroquia, el Código reconoce una serie de alternativas

- Una parroquia, un parroco (c 526) Es la forma común y deseable de la provisión del oficio Figura legal y tradicional del parroco que tiene uno o varios vicarios parroquiales, pero con una salvedad por escasez de sacerdotes u otras circunstancias, se puede confiar a un mismo párroco la cura de varias parroquias cercanas Recordemos que una persona juridica no puede ser párroco, aunque una parroquia se puede encomendar a un instituto religioso o a una sociedad de vida apostólica, incluso erigiendo la parroquia en una

[33] Cf cc 476, 568, CCEO, c 280 § 1, PO 10, AG 20, A BORRAS, *La parrocchia* o c

iglesia del instituto o sociedad, pero con la condición de que un presbítero sea el párroco, que exista el consentimiento del superior competente y se haga el convenio por escrito (c.520).

• La parroquia encomendada a varios sacerdotes *in solidum.* Pueden encomendarse una o varias parroquias solidariamente a varios sacerdotes, al menos dos que realizan la cura pastoral en acción común (c.517 § 1). No son una persona jurídica, pero sí un grupo unido; todos tienen los oficios propios de párroco, bajo un moderador que es sólo *primus inter pares,* nombrado o confirmado por el obispo y que responde de la parroquia ante él, pero todo el grupo es responsable ante el obispo y no sólo el moderador. Todos toman colegialmente las decisiones del programa pastoral, pero cada uno de ellos, según la distribución establecida por ellos mismos, tiene obligación de desempeñar los cargos y funciones del párroco (cf. cc.528-530). La parroquia así encomendada no queda vacante por la cesación de uno de ellos o de su moderador (c.544).

• La parroquia encomendada a fieles cristianos no sacerdotes (c.517 § 2). Por penuria de sacerdotes, el obispo diocesano puede encomendar, como participación en la cura pastoral de una parroquia, a un diácono u otra persona que no tiene el carácter sacerdotal, o a una comunidad, especialmente en lugares de misión. Sobre la condición de penuria de sacerdotes sólo juzga el obispo, pero debe tener en cuenta que se trata de cuando no le es posible proveer con sacerdotes; además deberá siempre designar a un sacerdote que, dotado de las potestades propias del párroco, dirija la actividad pastoral.

b) *El oficio de párroco*

El párroco «es el pastor propio de la parroquia que se le confía, y ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del obispo diocesano, en cuyo ministerio de Cristo ha sido llamado a participar, para que en esa misma comunidad cumpla las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho» (c.519; ChD 30).

El párroco es así «colaborador del obispo con un título especialísimo, en cuanto que lo representa en la comunidad parroquial y actúa bajo su autoridad» (ApS 212). Por derecho tiene potestad ordinaria propia cuando ejerce la cura pastoral en nombre del obispo, tanto en el fuero interno como el externo, pero exclusivamente entre sus súbditos.

La provisión del oficio (c.523) se realiza mediante la libre colación hecha por el obispo diocesano y por quienes se equiparan a él (c.381 § 2), pero nunca por el vicario general o episcopal (cc.523;

381 § 2). Al administrador diocesano o a quien rige provisionalmente la diócesis le corresponde confirmar o conceder la instancia a los presbíteros que han sido presentados o elegidos legítimamente en una parroquia, y nombrar párrocos, si ha transcurrido ya un año desde que la sede quedó vacante o impedida (c.525). Cuando se trata de conferir en un diócesis algún oficio eclesiástico a un religioso, éste es nombrado por el obispo diocesano previa presentación o al menos asentimiento del Superior competente (682 § 1).

Con respecto a la estabilidad de los párrocos, abolida la distinción del Código anterior entre amovibles e inamovibles, el presente Código establece que, por regla general, el nombramiento debe ser por tiempo indefinido, aunque se admite también que las conferencias episcopales legislen al respecto estableciendo la posibilidad de un nombramiento temporal (c.522). «El obispo no podrá nombrar un párroco por un período de tiempo inferior al que ha sido indicado por la Conferencia Episcopal. Sin embargo, la estabilidad no debe ser un obstáculo a la disponibilidad de los párrocos para asumir otra parroquia, si así lo exige el bien de las almas» (ApS 212; c.1748).

Los requisitos para obtener el oficio de párroco son (c.521): ser presbítero —para la validez— y estar adornado de otras cualidades —sana doctrina, probidad moral, celo por las almas y otras virtudes— que configuran la idoneidad de la que el obispo debe tener constancia, incluso si fuera necesario mediante examen (ChD 31b).

La toma de posesión, requerida para actuar válidamente y asumir el cargo, es otorgada por el Ordinario de lugar o por un sacerdote delegado o, atendiendo a legítimas costumbres, el mismo ordinario puede dispensarla (c.527). De hacerse, se realizará dentro de una ceremonia con la asistencia de fieles. Previamente el párroco hará la profesión de fe y el juramento de que cuidará de todos los bienes y su recta administración (cc.833 6.°; 1283 1.°).

El párroco cesa en su oficio (c.538) por remoción o traslado (cc.1740-1752), por renuncia aceptada por el obispo cuando realmente existe una causa justa (cf. cc.274 § ; 187-189) o cuando ha cumplido los 75 años (c.538 § 3), aunque no de forma automática, pues antes de ser aceptada será necesario analizar el bien de la comunidad y las condiciones del párroco dimitente, por la privación penal por un delito cometido, según prescriben los cánones del Derecho penal —impuesta judicial o administrativamente al término de un proceso o procedimiento criminal—, o por el transcurso del tiempo, si fue nombrado por tiempo determinado, «a partir del momento en que la autoridad competente lo notifica por escrito» (c.186).

En el caso de que haya motivos de salud objetivos y documentados que declararan la incapacidad del párroco y éste rehusara presentar la renuncia, «el obispo tratará diligentemente de hacerle com-

prender la necesidad de someterse al juicio de los pastores [...] la invitación puede convertirse en una obligación, si el bien de la comunidad lo exige y no concurren otras causas para su cesación» (ApS 212; cc.1740; 1741 2.º).

c) *Obligaciones y derechos del párroco*

Muchas de las obligaciones del párroco tienen un paralelismo claro en las obligaciones del obispo, no en vano es colaborador suyo en el oficio de apacentar el Pueblo de Dios. Así nos encontramos con que, en el oficio de santificar, el párroco tiene la obligación de promover la santidad de los fieles en cualquiera de las funciones que desempeña, pues todas se han de encaminar únicamente a este fin aunque se señalen más particularmente las funciones sacramentales.

Para llevar a cabo esta tarea ha de esforzarse para que la santísima Eucaristía sea el centro de la comunidad parroquial de fieles; trabajar para que los fieles se alimenten con los sacramentos, de modo peculiar con la Eucaristía y la penitencia; promover la oración, también en el seno de las familias, y la participación consciente y activa en las celebraciones litúrgicas, como moderador y custodio, bajo la autoridad del obispo diocesano, para evitar que se introduzcan abusos (c.528 § 2). Especialmente se le encomiendan la administración del bautismo, de la confirmación a quienes se encuentren en peligro de muerte, del Viático y de la unción de los enfermos, la asistencia a los matrimonios y bendición nupcial, la celebración de funerales, la bendición de la pila bautismal en tiempo pascual, la presidencia de las procesiones fuera de la iglesia y las bendiciones solemnes fuera de la iglesia y la celebración eucarística más solemne los domingos y fiestas de precepto (c.530).

Tiene, además, la obligación de aplicar la misa por el pueblo, una vez que ha tomado posesión de la parroquia, todos los domingos y fiestas que sean de precepto en su diócesis; quien se encuentre legítimamente impedido, la aplicará esos mismos días por medio de otro, u otros días personalmente (c.534). Si se trata de una parroquia *in solidum,* todos ellos de común acuerdo determinarán el orden para la celebración (c.543 § 2 2.º).

El oficio de enseñar está regulado en el c.528 § 1, donde se determina de manera directa la actividad ministerial del párroco en su parroquia en el ámbito de la Palabra: anunciar la Palabra en su integridad a quienes viven en la parroquia, sobre todo mediante la homilía dominical y la formación catequética, pero también a quienes hayan dejado de practicar o no profesen la verdadera fe; fomentar las iniciativas referidas a la justicia social; procurar la formación católica de los niños y de los jóvenes.

El oficio de apacentar incluye las exigencias de mayor contenido personal en la relación entre el párroco y los fieles: conocer a los fieles que se le encomiendan, reconociendo los derechos del fiel en relación a la participación que debe tener en la misión de la Iglesia, cooperación que el párroco debe promover (c.529).

También tienen la obligación de residencia física y formal, que ayuda al mismo presbítero a cumplir sus obligaciones y oficios de pastor. El párroco no sólo debe residir dentro de los límites territoriales de la parroquia, sino en la casa parroquial, cerca de la iglesia. El Ordinario del lugar en casos particulares puede permitir que habite en otro lugar —vgr. cuando se establece algún tipo de vida común a tenor del canon 280—. Sólo puede ausentarse de la parroquia por motivo de descanso (c.283 § 2) o por un retiro espiritual y nunca más de un mes. Si es por más de una semana, debe contar con el consentimiento del Ordinario del lugar. «Corresponde al obispo diocesano establecer las normas según las cuales, durante la ausencia del párroco, se provea a la atención de la parroquia por medio de un sacerdote dotado de las oportunas facultades» y puede ser por medio del vicario parroquial o por otro párroco vecino u otros presbíteros (c.533).

En cuanto a la recta administración de los bienes, como representante legal de la parroquia (c.532), deberá seguir los cánones del libro V del Código (cc.1281-1288), auxiliado siempre por un Consejo de asuntos económicos de carácter obligatorio (c.537). En cuanto a las ofrendas ingresará en la masa parroquial lo recibido de los fieles, a no ser que, respecto a las limosnas voluntarias, conste la intención contraria de quien las ofrece (c.531).

Por último tiene una importante obligación con referencia a los libros parroquiales, documentos y archivo (c.535): el que se refiere a bautizos en la parroquia, anotando en él diligentemente y sin demora todos los datos prescritos, el que se refiere a la confirmación (c.895), al matrimonio (cc.1121-1123), el libro de misas (c.958 § 1), el de oblaciones y limosnas (c.1307 § 2), la emisión de certificados que se refieren al estado canónico de los fieles y las actas que tengan un valor jurídico, y, por último, la custodia cuidadosa del archivo dada su naturaleza y valor para la diócesis y de los libros parroquiales más antiguos.

4. Los arciprestazgos

El arciprestazgo, decanato, vicaría foránea o prefectura es un conjunto de varias parroquias vecinas, más o menos afines en su situación socio-eclesial, que tiene como fin promover la pastoral orgánica en el respectivo sector de la diócesis mediante actividades co-

munes (c.374 § 2). La Iglesia ha determinado que las parroquias se agrupen en arciprestazgos para facilitar la coordinación de la acción pastoral y como instrumento indispensable para la aplicación en la diócesis del principio de subsidiariedad.

La organización del arciprestazgo tiene como fin lograr que los párrocos o los encargados pastorales de un mismo territorio o zona social, con la ayuda del arcipreste, formen entre sí una especie de célula del presbiterio diocesano, en torno a la cual se coordina también oportunamente el apostolado específico de los religiosos, de las religiosas y de los laicos.

Por ello habrán de ser constituidos en base a ciertos criterios como son (ApS 217) una homogeneidad en las costumbres y condiciones sociales de la población; identidad o, al menos, semejanza geográfica e histórica de las parroquias agrupadas; comunidad de intereses económicos, administrativos, culturales, disciplinares; relativa facilidad para que los presbíteros del mismo arciprestazgo puedan reunirse a menudo entre sí y con el arcipreste; o costumbres ya arraigadas por el tiempo.

El arciprestazgo es signo y realización de la íntima unidad y colegialidad sacerdotal; es el espacio donde aparece el testimonio de la unidad del ser y del quehacer de los presbíteros, exigido por la ordenación sacramental y por la misión común (PO 8). El arciprestazgo brinda a todos, principalmente a los presbíteros, una visión supraparroquial, una fraterna unidad en el desempeño del ministerio, un lugar de formación y discernimiento eclesial, un apoyo y esfuerzo común que conduzca a una pastoral más profunda y eficaz.

Todo esto exige la realización de tareas concretas, como la de promover el Plan Diocesano de Pastoral, y la ejecución de los acuerdos diocesanos y de las directrices episcopales; investigar la realidad social, interpretarla y discernirla; impulsar la unificación de criterios en los agentes de la pastoral, especialmente en los sacerdotes, en asuntos importantes de la evangelización, de la liturgia y del compromiso social; impulsar la espiritualidad pastoral de los agentes, especialmente de los sacerdotes, su formación permanente y la fraternidad y ayuda mutua entre ellos; ayudar y apoyar a las parroquias en su proceso de renovación pastoral; buscar respuestas de conjunto para las situaciones y los problemas más significativos que afectan a todos; aplicar los principios de complementariedad y subsidiariedad en actividades tales como la catequesis sacramental, la formación de agentes, la elaboración de subsidios pastorales, la colaboración en tiempos fuertes...

Para ello es conveniente que exista un estatuto común aprobado por el obispo después de escuchar al Consejo presbiteral en el que se establezcan (ApS 217), al menos, la composición de cada arcipres-

tazgo, la denominación del oficio de presidencia según las tradiciones del lugar, sus facultades, la forma de nombramiento, la duración del encargo, si forma parte del Consejo presbiteral... y las reuniones periódicas de párrocos y vicarios con los responsables de los sectores pastorales.

El arcipreste es un colaborador inmediato del obispo en la demarcación territorial del arciprestazgo, para coordinar e integrar ahí toda la acción pastoral, en comunión con los otros arciprestazgos (ES 29, 1). Su ministerio, pues, tiene carácter pastoral, no solamente jurídico y administrativo; es el estrecho colaborador del obispo en el cuidado de los fieles y diligente hermano mayor de los sacerdotes del arciprestazgo. Sin embargo, no es un *suprapárroco* ni tiene jurisdicción sobre los feligreses de los sacerdotes del arciprestazgo; pero sí está investido por el obispo diocesano de las facultades que él le otorgue (ApS 218a).

Es nombrado por el obispo diocesano después de oír, según su prudente juicio, a los sacerdotes que ejercen el ministerio en el arciprestazgo del que se trata (cc.553 § 2; 554). El oficio de arcipreste no está ligado con el de párroco de una determinada parroquia y el obispo habrá de elegir a aquel sacerdote a quien considere idóneo según las circunstancias de lugar y tiempo y que sea de su total confianza (c.555 §§ 1 y 4). Se le nombrará por un período determinado en el derecho particular y podrá ser reelegido también según el derecho particular. Según su prudente arbitrio, el obispo diocesano puede con justa causa removerlo libremente de su oficio (c.554 § 3). Cesa en su oficio: por renuncia aceptada, por traslado a otro arciprestazgo, por transcurso del tiempo prefijado, por fallecimiento o por remoción. No cesa al quedar vacante la sede.

Es evidente que para desempeñar acertadamente este oficio hace falta un sacerdote lleno de caridad pastoral y de espíritu fraterno, comprometido en el proceso pastoral diocesano, conocedor del ambiente y de las condiciones del arciprestazgo y con capacidad para trabajar en equipo (ESa 19, 1).

Sus funciones son fundamentalmente de carácter pastoral, aunque también las hay jurídicas y administrativas, las cuales ejercerá principalmente por las reuniones del equipo (c.555; ESa 19; ApS 218):

En cuanto a las parroquias deberá promover el Plan diocesano de Pastoral en cada una de las que integran el arciprestazgo, fomentar y coordinar la actividad pastoral común en el arciprestazgo, promover la integración de equipos eclesiales para los servicios necesarios del arciprestazgo, impulsar acciones conjuntas entre las parroquias del arciprestazgo, preparar y conducir responsablemente las reuniones periódicas del arciprestazgo, promover acuerdos y revisar su cumpli-

miento; visitar las parroquias de su arciprestazgo e informar anualmente sobre la marcha de todo.

En cuanto a los sacerdotes se le encomienda fomentar la espiritualidad de los sacerdotes, y ser especialmente solícito con aquellos que se hallen en circunstancias difíciles o se ven agobiados por problemas; cuidar que los clérigos de su arciprestazgo vivan de modo conforme a su estado y cumplan diligentemente sus deberes; procurar que las funciones religiosas se celebren según las prescripciones de la liturgia; cuidar diligentemente del decoro y esplendor de las iglesias y de los objetos y ornamentos sagrados, sobre todo en la celebración eucarística y en la custodia del Santísimo Sacramento; cuidar que se cumplimenten y guarden convenientemente los libros parroquiales, se administren con diligencia los bienes eclesiásticos y se conserve la casa parroquial con la debida diligencia; estar atento a las condiciones de salud y económicas de los sacerdotes de su arciprestazgo; atender especialmente a los enfermos y ancianos, para que no carezcan de lo necesario en el orden espiritual y material; fomentar un ambiente de amistad y fraternidad sacerdotal por medio de las relaciones humanas, el servicio y la ayuda mutua, la hospitalidad, el diálogo y la caridad; y fomentar la unidad con el obispo, de quien el arcipreste es colaborador cercano y representante en el arciprestazgo.

5. Los rectores de iglesias y los capellanes

El rector de iglesia es un sacerdote a quien se confía la atención de una iglesia no parroquial ni capitular, ni tampoco aneja a la casa de una comunidad religiosa o de una sociedad de vida (c.556). Es nombrado libremente por el obispo, salvo legítimo derecho de elección o de presentación, en cuyo caso le corresponde al obispo confirmarlo o instituirlo, como sucede con los miembros de institutos religiosos clericales de derecho pontificio. El Ordinario del lugar puede remover de su oficio al rector cuando exista una causa justa y según su prudente arbitrio, aunque hubiera sido elegido o presentado por otros (c.563).

El rector del seminario o de un colegio dirigido por clérigos es también rector de la iglesia aneja al seminario o colegio, a no ser que el obispo diocesano haya establecido otra cosa (c.557).

En la iglesia que se le encomienda, el rector puede celebrar la eucaristía solemne los domingos y fiestas de precepto, pero no puede realizar las celebraciones de sacramentos o sacramentales reservadas al párroco (cf. c.530 1.º-6.º) sin el consentimiento o la delegación de éste en él (cc.558-559) o por mandato del Ordinario del lugar. Este

mismo puede mandar al rector que la iglesia esté abierta para grupos concretos de fieles, para que celebren allí funciones litúrgicas (c.560).

En todo caso, es responsabilidad del rector que dichas celebraciones se hagan dignamente, de acuerdo con las normas litúrgicas y las prescripciones de los cánones, de que se cumplan fielmente las cargas, se administren con diligencia los bienes, se provea a la conservación y decoro de los objetos y edificios sagrados, y no se haga nada que de cualquier modo desdiga de la santidad del lugar y del respeto debido a la casa de Dios (c.562).

El capellán, por su parte, es un sacerdote a quien se encomienda, al menos en parte, la atención pastoral de alguna comunidad o grupo de fieles, para que la ejerza de acuerdo al derecho universal y particular (c.564). Es caso común cuando se trata de proveer a la atención de la casa de un instituto religioso laical (c.567 § 1), o de aquellos que por su género de vida no pueden gozar de la atención parroquial ordinaria —como son los emigrantes, desterrados, prófugos, nómadas, marinos [34] (c.568)—, de los miembros de las Fuerzas Armadas (c.569) o de las asociaciones públicas de fieles (317 § 1).

Si hay una iglesia no parroquial aneja a la sede de una de estas comunidades o grupos, lo normal es que el capellán sea nombrado rector de la misma, quien, además, deberá guardar la debida unión con el párroco en el desempeño de su función pastoral (cc.570-571).

En el caso de los institutos religiosos se ha de consultar previamente al Superior, que tiene el derecho, después de oír a la comunidad, de proponer a un sacerdote. Al capellán le corresponderá celebrar u organizar las funciones litúrgicas; pero no le está permitido inmiscuirse en el régimen interno del instituto (c.567). Los capellanes castrenses se rigen por leyes especiales, como ya vimos.

El capellán es nombrado por el Ordinario del lugar, a quien también pertenece instituir al que se le presenta o confirmar al elegido, si no se establece otra cosa por el Derecho o no competen legítimamente a alguien otros derechos especiales (c.565). Por lo que se refiere a la remoción, vale lo que se dijo para los rectores de iglesias (c.572).

En cuanto a sus facultades, debe estar provisto de todas las que se requieren para el buen cuidado pastoral, sean éstas concedidas por

[34] CONSEJO PONTIFICIO PARA LA ATENCIÓN ESPIRITUAL A LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, «Decreto *De specialibus concedendis tum facultatibus pro Capellanis, tum privilegiis pro Christifidelibus variis in provinciis quod ad homines sedem mutantes attinet* (19-3-1982)»: AAS 74 (1982) 742-745; JUAN PABLO II, «Motu proprio *Stella Maris* (31-1-1997)»: AAS 89 (1997) 209-216; PABLO VI, «Motu proprio *Pastoralis migratorum cura* (15-8-1969)»: AAS 61 (1969) 601-603. Cf. CEE, *Pastoral de las migraciones en España. Documento de la LXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española* (Madrid 1994); J. SAN JOSÉ PRISCO, «Los emigrantes en la Iglesia particular»: *Ius Canonicum* 85 (2003) 135-165.

derecho particular o especial delegación, sean las que por el oficio le otorga el derecho común Entre estas facultades está la de oír las confesiones de los fieles encomendados a su atención, predicarles la palabra de Dios, administrarles el viático y la unción de los enfermos, y también conferir el sacramento de la confirmación a los que se encuentran en peligro de muerte. En hospitales, cárceles y viajes marítimos, el capellán tiene además la facultad, que sólo puede ejercer en esos lugares, para absolver de censuras *latae sententiae* no reservadas ni declaradas (c 566)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTA EDICIÓN DEL VOLUMEN
DE «DERECHO CANÓNICO I», DE LA BIBLIOTECA DE
AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 21 DE SEPTIEM-
BRE DEL AÑO 2006, FESTIVIDAD DE SAN
MATEO, APÓSTOL Y EVANGELISTA,
EN LOS TALLERES DE SOCIE-
DAD ANÓNIMA DE FOTO-
COMPOSICIÓN, TALI-
SIO, 9 MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI